

Bergson

La intuición como método de conocimiento

APRENDER A PENSAR

Bergson es el filósofo de la intuición, concebida como un método de conocimiento que permite comprender todo lo vital, que se le escapa a una inteligencia hecha para pensar la materia. Gracias a la intuición el ser humano puede conocer adecuadamente, por medio de pensamientos e imágenes, todo lo vivo, sin necesidad de diseccionarlo. La filosofía de Bergson remite así a la vida y a problemas concretos como la libertad, la relación entre la mente y el cerebro, el tiempo o la actividad creadora, tan actuales en tiempos del filósofo como hoy día.

APRENDER A PENSAR

Bergson

La intuición como método de conocimiento

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Art Archive: 24-25; Album: 33, 53, 99, 109, 131, 147; Bridgeman: 39; Archivo RBA: 80-81, 121, 136-137

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8964-3
Depósito legal: B-15691-2017

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

Cuando Henri Bergson ingresó en el mundo de la filosofía, en el último cuarto del siglo XIX, el pensamiento dominante era el positivismo, que suponía la renuncia a toda metafísica y, en cierto modo, a la filosofía. El positivismo había impuesto, no solo a la filosofía, sino a la cultura en general y a la vida misma, una férrea censura, que obligaba a no considerar nada más que los denominados «hechos» o «datos científicos», dejando fuera la mayor parte de la realidad. Rehabilitar la filosofía en toda su radicalidad era una tarea vital urgente. En ese contexto, la ciencia, que se había erigido en el modelo al que debía ajustarse todo verdadero conocimiento, estaba en crisis, en buena medida por la imposibilidad de explicar el funcionamiento del modelo mecanicista, que entendía el mundo como un gran mecano y se mostraba inadecuado para explicar los fenómenos electromagnéticos. El auge de la biología y el evolucionismo llamaban la atención sobre lo específico de la vida orgánica. En la construcción newtoniana del universo, que había parecido antes un modelo cerrado, definitivo y perfecto, empezaban a abrirse algunas grietas.

Comenzaba a insinuarse la idea de que también la ciencia estaba basada en hipótesis, y era por tanto algo provisional e inseguro. En este trasfondo de crisis del conocimiento se le presentó a la filosofía una nueva oportunidad, un nuevo reto: trabajar afirmándose a sí misma, pero en colaboración con la ciencia. Y en eso consistió en buena medida el proyecto filosófico de Bergson.

Su influjo fue enorme durante los primeros decenios del siglo XX, no solo en Francia sino también en otros países europeos y en América. En torno a la Primera Guerra Mundial la suya pudo ser considerada la filosofía vigente más importante. Y aunque la notoriedad de Bergson decayera ya en los años treinta, su pensamiento ha seguido despertando interés y siendo fuente de inspiración hasta la actualidad, entre filósofos y no filósofos. En él se originó de hecho una corriente de pensamiento conocida como «bergsonismo», que ha influido también poderosamente en la literatura y en las ciencias, oponiéndose en líneas generales al racionalismo.

Son muchas las razones para conocer a Bergson. En primer lugar, el suyo fue un pensamiento que apelaba a lo inmediato y a las realidades concretas, que respondía perfectamente a lo que todavía es en cierto modo la consigna de la filosofía actual: «a las cosas mismas»; un pensamiento que no se movía entre abstracciones, sino que se servía de ellas solo en la medida necesaria para aprehender lo real; un pensamiento que desconfiaba de los sistemas racionales que pretenden deducir la realidad íntegra a partir de unos pocos principios y dejan pasar entre sus mallas conceptuales todo lo vital; un pensamiento que no se consideraba un fin en sí mismo, sino una mera herramienta de trabajo. Por eso, leer a Bergson no es perderse en teorías, sino bregar con cosas concretas y a mano, haciendo el esfuerzo, eso sí, de mirarlas bajo una nueva luz.

En segundo lugar, Bergson acudía siempre a problemas candentes: la libertad, la relación entre la mente y el cerebro, la actividad creadora, la realidad del inconsciente y su relación con la conciencia, el tiempo, los modos del conocimiento, el sentido de la religión... No se demoraba interminablemente en cuestiones preparatorias o de método. Se ocupaba de ellas, pero sobre la marcha, haciendo el camino al andar, lo que daba a su lectura cierto aire de aventura.

Bergson desempeñó un papel de primera magnitud en la superación del positivismo reduccionista que dominaba la segunda mitad del siglo XIX, no para volver a las posiciones románticas y espiritualistas anteriores, sino tratando precisamente de superarlo desde dentro, poniendo aún más empeño que los positivistas en determinar con rigor los hechos, lo verdaderamente dado. Para ello recurría al análisis y la intuición.

Porque Bergson fue el filósofo de la intuición. Pero no una intuición vaga y subjetiva, coartada para todas las arbitrariedades, sino una intuición metódica que, como la duda metódica de René Descartes (1596-1650), padre del pensamiento moderno, y en oposición a ella, buscaba poner en contacto con una realidad absoluta, que era menester cotejar con los resultados de la ciencia. Bergson era en este sentido la alternativa a Descartes; y se oponía también a Edmund Husserl (1859-1938), el padre de la fenomenología —gran proyecto de renovación de la filosofía a partir de los fenómenos, es decir, de las cosas tal como se dan a la conciencia—, quien por las mismas fechas hacía en Alemania esfuerzos denodados por refundar el racionalismo cartesiano. Por eso, el filósofo de la intuición ha podido pasar por defensor del irracionalismo. Pero en el fondo Bergson no se dejaba reducir a ninguno de los dos extremos.

Es también el filósofo de la vida. Su pensamiento se encuadra inequívocamente en el vitalismo, movimiento que

reivindicaba desde finales del siglo XIX el carácter irreductible de todas las manifestaciones vitales frente a los abusos de la inteligencia, es decir, frente al intelectualismo, tan característico de la mayor parte de la tradición filosófica occidental. Se inscribía así en la línea minoritaria a la que pertenecen Heráclito o Pascal, que recorre de manera subterránea la historia de la filosofía, reapareciendo de cuando en cuando con nuevos planteamientos y nueva fuerza. Bergson es siempre claro, hasta donde se puede ser. Siempre se le entiende. Y sin embargo su relectura suele reservar sorpresas. Fue, sin lugar a dudas, un excelente escritor, no en vano obtuvo el premio Nobel de literatura en 1928; era un escritor que manejaba el lenguaje con precisión y mesura, y con un encanto y una magia indefinibles que, según dicen, envolvían también sus cursos y conferencias. En la lectura de sus textos se aúnan por ello el interés intelectual y el placer estético.

Bergson pretendió empezar por el principio, esto es, por lo inmediato, por lo que está más a mano y es más evidente; por lo que es más seguro y puede servir de punto de partida. Pero esto, que es claro, no resulta fácil. Porque aun lo inmediato y evidente, cuando se pretende apresarlo, se revela huidizo. Por eso la filosofía primera o metafísica es siempre, como decía Aristóteles, una «ciencia buscada». A la búsqueda de esa ciencia, base de toda filosofía, dedicó Bergson buena parte de sus esfuerzos ya desde su primer libro, su tesis doctoral: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.* Entre esos datos, punto de partida de todo lo demás, encuentra los puros contenidos cualitativos de la conciencia, la idea de duración y la libertad.

Rápidamente, casi sin perder impulso, se atrevió Bergson a abordar uno de los problemas más espinosos de la filosofía y la ciencia: el de la relación entre el cuerpo y la mente. Y lo hizo con un método original. Estudió exhaustivamente todo

lo que se sabía sobre la memoria (todo lo que la fisiología y la psicología habían descubierto hasta entonces) y se ocupó de determinar sus formas e implicaciones. El resultado fue sorprendente y ejemplar. Sorprendente porque fue capaz de extraer de unos cuantos hechos, bien observados, mucho más de lo que cabía imaginar. Y ejemplar porque mostró de manera concreta cómo pueden y deben colaborar ciencia y filosofía, independientemente de que se puedan hoy aceptar o no sus resultados.

Tras el estudio de la conciencia y su relación con la materia en el individuo, se imponía el estudio de la vida biológica en toda su amplitud, elaborando una teoría de la evolución. No se trataba de aportar nuevos datos o hipótesis científicas al respecto, sino de interpretar, desde sus hallazgos anteriores y estableciendo múltiples conexiones inéditas, lo que de la evolución de la vida se sabía. Llegó así a la conclusión de que la evolución de las especies era resultado de un único impulso vital que se abría en dos direcciones fundamentales, la del instinto y la de la inteligencia, que tenían en las hormigas o abejas, por un lado, y el hombre, por otro, sus más perfectos representantes. ¿Serían estos dos productos finales, el instinto de los himenópteros y la inteligencia del hombre, la última palabra de la evolución?

La respuesta a esta pregunta solo la daría Bergson al final de su vida. Antes de llegar a ella tuvo que ocuparse de otros problemas, que iban desde la risa y los sueños hasta la teoría general de la relatividad. Muchos de ellos estaban relacionados con la psicología. La época de Bergson fue la época en que se constituyó (o empezó a constituirse) la psicología como ciencia. Todavía no estaba claro cuál había de ser su método, ni siquiera cuál debía ser en rigor su objeto de estudio. Se debatía entonces la relación entre conciencia e inconsciencia. Baste pensar que Sigmund Freud (1856-

1939), el creador del psicoanálisis, era casi coetáneo suyo. Se discutía el valor de los fenómenos parapsicológicos, entonces muy atendidos. En América se sentaban las bases del conductismo, que negaba la existencia de la conciencia. En este contexto, Bergson tuvo voz e ideas propias, que influyeron en el desarrollo de esta ciencia naciente. Si la psicología actual hubiera encontrado su camino definitivo, se podrían estudiar las ideas psicológicas de Bergson como meras curiosidades históricas. Pero no siendo así, dado que la psicología continúa aún hoy replanteándose sus fundamentos, la voz y las ideas de Bergson siguen teniendo en este ámbito un interés que va bastante más allá del puramente histórico.

También se ocupó Bergson, según se ha indicado, de la teoría general de la relatividad. Es el aspecto más discutido de su no poco discutida filosofía. Bergson no criticó la teoría en cuanto tal, su formulación y precisión matemáticas. Pero sí la interpretación filosófica que muchos (incluido el mismo Einstein) hacían de ella, extrayendo conclusiones que a él le parecían falsas. Todo dependía, según Bergson, de la idea que se manejara del tiempo. La idea del tiempo que la física manejaba (y sigue manejando) no correspondería, para decirlo con pocas palabras, al tiempo real, vivido, sino a un tiempo espacializado que no es en el fondo tiempo. Es dudoso que pueda darse por zanjada la polémica.

La cuestión decisiva, porque afecta al sentido último de la vida, la aborda Bergson, como se ha dicho, al final de su existencia, dejando su reflexión sobre la ética y la religión, lo que podría llamarse su testamento espiritual. En él expone sus ideas sobre la dinámica moral de las sociedades, que avanzan, según Bergson, en un movimiento alternante en el que a una sociedad cerrada y estática le sigue, en virtud del salto operado por determinados individuos, una sociedad abierta, que rápidamente se cierra y estabiliza de nuevo

sobre su avance, de modo semejante a como ocurre en la evolución de las especies. La punta de lanza de este movimiento la constituirían los místicos, uniéndose así religión y biología.

Como toda gran filosofía, la de Bergson no deja fuera prácticamente ningún aspecto de la realidad, y las soluciones a los distintos problemas y su mismo planteamiento muestran sistematismo y conexión. La filosofía de Bergson, como el tiempo real, es irreversible, no se puede recorrer hacia atrás; por eso la exposición tiene que seguir un orden cronológico. Pero una vez transcurrido, el tiempo vivido queda a disposición en la memoria y sigue actuando desde ella. De igual modo, cada una de las partes de la filosofía de Bergson actúa sobre las demás y unas iluminan a las otras. La idea de libertad, por ejemplo, ilumina la de intuición, y ambas la de sociedad abierta. Por eso es menester abordar el estudio de su pensamiento en estado de continua alerta. Un pensamiento que, en cualquier caso, no constituye un sistema cerrado, sino un método que sin duda da que pensar y con el que se han obtenido excelentes resultados.

OBRA

- *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889)
- *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (1896)
- *La risa: Ensayo sobre la significación de lo cómico* (1900)
- *El esfuerzo intelectual* (1902)
- *Introducción a la metafísica* (1903)
- *El cerebro y el pensamiento: Una ilusión filosófica* (1904)
- *La evolución creadora* (1907)
- *El alma y el cuerpo* (1912)
- *La energía espiritual* (1919)
- *Duración y simultaneidad: A propósito de la teoría de Einstein* (1922)
- *Lo posible y lo real* (1930)
- *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932)
- *El pensamiento y lo moviente* (1934)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V **1859**
Nace el 18 de octubre en el París del Segundo Imperio.

V **1889**
Publica *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, su tesis doctoral.

V **1891**
Se casa con Louise Neuburger, judía como él y emparentada con Marcel Proust.

V **1893**
Tiene a su única hija, Jeanne, que nace sorda.

V **1896**
Publica *Materia y memoria*, su segundo libro.

V **1900**
Ingresa en el Colegio de Francia, una de las instituciones de enseñanza superior más prestigiosas del país.

1850 1870 1890

H **1870**
Comienza la guerra franco-prusiana, de la que Francia sale derrotada, y se inicia la Tercera República Francesa.

A **1900**
Edmund Husserl publica la primera parte de *Investigaciones lógicas*, en las que tiene su origen la fenomenología.

H **1894**
Se inicia el caso Dreyfus, que divide y conmociona a la sociedad francesa.

A **1859**
Charles Darwin publica *El origen de las especies*.



V 1907
Publica *La evolución creadora*, que tiene una inmediata y amplia repercusión.

A 1913
Marcel Proust publica el primer volumen de *En busca del tiempo perdido*.

H 1914
Comienza la Primera Guerra Mundial en la que Bergson tomará partido por su país.

A 1915
Albert Einstein publica su teoría general de la relatividad.

V 1916
Visita España y da dos conferencias en Madrid con el fin de favorecer la causa de Francia en la guerra.

V 1925
Comienza una penosa enfermedad reumática que irá minando sus fuerzas.

A 1927
Martin Heidegger publica *Ser y tiempo*, en sus propias palabras: «un intento de encontrar una alternativa a las nociones de tiempo de Bergson y Einstein».

V 1928
Recibe el premio Nobel de Literatura.

V 1932
Publica *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, su último y esperado libro.

H 1933
Hitler logra el poder en Alemania.

H 1939
Comienza la Segunda Guerra Mundial. Bergson rechaza abiertamente al régimen colaboracionista de Vichy.

V 1941
Muere el 3 de enero en el París ocupado por los nazis.

1910 — 1930 — 1950

Capítulo 1

DEFINIR LA LIBERTAD ES NEGARLA

El determinismo en el que se basan las ciencias conlleva la supresión del tiempo real o su conversión en espacio. Pero cuando se entiende lo que es realmente el tiempo hay que aceptar la libertad como algo evidente, aunque no pueda definirse.

Henri Bergson nació en París en 1859, en una familia de judíos procedentes de Polonia. Los primeros años de su vida transcurrieron en Ginebra, donde su padre era profesor de música. Cuando tenía diez años, su familia se marchó a Londres y él se quedó solo en París, pensionado con una beca. Sus hermanos fueron pues británicos y él, casi por accidente, el único francés.

Fue un alumno brillante que entró sin dificultad, en 1878, en la Escuela Normal Superior de París, universidad de élite donde ingresaban tras duras pruebas los mejores estudiantes de Francia. En ella enseñaban también los profesores más selectos y desde allí salían luego los titulados para ocupar las cátedras en los institutos de provincia. Ese fue el itinerario seguido por Bergson, quien, tras licenciarse en filosofía, en 1881, pasó por los institutos de Angers (1881-1882) y Clermont-Ferrand (1883-1888), en el centro del país; en esta ciudad encontró un ambiente propicio para el pensamiento y en ella germinaron y maduraron sus primeras intuiciones y se pusieron las bases de su filosofía.

El pensamiento con mayor vigencia social era entonces el positivismo, basado en el estudio de los datos científicos y el rechazo de toda especulación, y que postula que el único acceso posible al conocimiento es a través de los sentidos. En los ambientes académicos y universitarios, sin embargo, la filosofía dominante era un espiritualismo muy influido por el pensador ilustrado Immanuel Kant (1724-1804). A esta corriente pertenecían sus maestros: Jules Lachelier (1832-1918), Émile Boutroux (1845-1921) y Charles Renouvier (1815-1903). Entre ambas tendencias, y en buena medida frente a ellas, elaborará Bergson su propia filosofía. Importa por eso detenerse en ellas.

En el *Discurso sobre el espíritu positivo*, publicado en 1844, Auguste Comte (1798-1857), padre del positivismo, señalaba como regla fundamental del espíritu positivo el reconocer «que toda proposición no reductible estrictamente al mero enunciado de un hecho, ya sea particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible». Frente a la filosofía especulativa propia, según él, de un estadio anterior en la historia del pensamiento, el estadio metafísico, que consistía en «razonar de manera más o menos sutil siguiendo principios confusos que, al no contar con ninguna prueba suficiente, suscitaban siempre debates interminables», Comte proponía un pensamiento en el que «los mismos principios no son sino verdaderos hechos, solo que más generales y abstractos que aquellos otros a los que deben servir de vínculo». El positivismo habrá pues de renunciar al conocimiento de las causas primeras y el fin último de las cosas, así como a todo saber absoluto, porque todo conocimiento depende de nuestra situación personal y social, y tiene un sentido práctico, útil: «ver para prever», esto es, formular leyes científicas.

En las décadas de 1970 y 1980, este «espíritu positivo», que cumplió en su momento una función decisiva, se había radicalizado, excluyendo incluso algunos de los postulados defendidos por Comte. El ejemplo más conocido e influyente de esta radicalización fue Émile Littré (1801-1881), discípulo del propio Comte, que rechazó la «religión de la humanidad» propuesta por su maestro. Durante los años de formación de Bergson vivían todavía dos figuras destacadas del positivismo: Ernest Renan (1823-1892) e Hyppolite Taine (1828-1893); pero este se había convertido sobre todo en una doctrina muy difundida entre los hombres de ciencia.

Desde sus años de estudiante, Bergson se sintió seducido por el espíritu positivo, le atraía el conocimiento concreto y exacto que cultivaban las ciencias. Sin embargo, su vocación filosófica fue inequívoca desde el primer momento. Las ciencias biológicas, las ciencias de la vida, estaban entonces en auge. El evolucionismo de Darwin les había dado nuevo ímpetu, dotándolas al mismo tiempo de un nuevo paradigma. Téngase en cuenta que *El origen de las especies* se publicó el año del nacimiento de Bergson. El filósofo inglés Herbert Spencer (1820-1903), que gozó en la segunda mitad del siglo XIX de extraordinaria fama, había elaborado un ambicioso sistema que aunaba positivismo y evolucionismo.

El positivismo de Spencer salvaba la posibilidad de la religión, pero reduciendo el Ser Absoluto a algo Incognoscible. Frente a lo que afirmaba el positivismo vigente, para Spencer tanto la religión como la ciencia eran legítimas y había entre ellas armonía. La ciencia y la filosofía debían ocuparse de los fenómenos, de lo dado en la experiencia, y ser independientes de la religión. Y esta, por su parte, debía ocuparse de lo invisible e incomprensible, a lo cual, según él, remiten las ideas últimas de la ciencia. Por otro





En 1878, Bergson (de pie a la derecha) ingresó en la Escuela Normal Superior de París, donde estudiaba buena parte de la élite intelectual del país. Entre sus compañeros de promoción estaban Jean Jaurès (1859-1914, fila inferior, segundo por la izquierda), notable sindicalista y político socialista, opuesto a la Primera Guerra Mundial y asesinado a los tres días de comenzada. Entre él y Bergson hubo desde el principio una amistosa rivalidad. También pertenecía a la promoción el sociólogo Émile Durkheim (1858-1917), con quien Bergson sin embargo nunca simpatizó. Entre sus compañeros el joven filósofo pasaba por ser alguien reservado, distinguido y muy educado, con un lado femenino que le valió el apodo de *miss*.

lado, todo se reducía en su sistema a una ley de evolución universal según la cual la materia va pasando de un estado de homogeneidad e indeterminación inicial a estados de determinación y heterogeneidad cada vez mayores; y esto en todos los campos, desde la biología a la sociología pasando por la psicología.

En la Escuela Normal Superior de París, Bergson estudió a fondo este sistema, que supuso para él una fuente de inspiración; pero pronto le pareció insuficiente, demasiado abstracto y artificioso. Su sed de conocimiento concreto y real no podía satisfacerse con él. Y sobre todo encontró que lo más concreto, el tiempo mismo, una realidad tan decisiva por lo demás para la evolución, no recibía en él el tratamiento necesario.

Mientras Bergson leía por su cuenta los *Primeros principios* de Spencer, sus maestros de la Escuela Normal lo adoctrinaban en el espiritualismo. Se trataba de una corriente heterogénea cuyas raíces más profundas pasaban por el racionalismo del filósofo alemán Gottfried W. Leibniz (1646-1716) y el neoplatonismo, la nueva versión de la filosofía platónica que tiene su origen en Plotino (205-270). La idea central del espiritualismo es que en el fondo, en su realidad última, todas las cosas son espíritu, tienen un carácter psíquico, anímico, más o menos consciente. La misma materia sería como el aspecto inerte y mecánico del espíritu. Así, por ejemplo, Lachelier, a quien Bergson dedicó su tesis doctoral, ve todas las cosas como producto de una fuerza originada por un pensamiento que tiende a hacerse cada vez más consciente de sí. Y Boutroux pretende demostrar que la naturaleza no está regida por la necesidad, sino que es solo traducción de un ideal, que es la voluntad de Dios sobre las criaturas.

El espiritualismo absorbido por Bergson estaba modulado por la filosofía kantiana, considerada por muchos de sus

profesores como un límite insuperable en el planteamiento de los problemas metafísicos. Aceptando los postulados de la *Crítica de la razón pura*, trataban pues de fundamentar el conocimiento de la libertad como un absoluto basado en la ley moral. Solo la razón práctica daba acceso, según ellos, al mundo de las realidades en sí; la ciencia, en cambio, tenía que limitarse al mundo de los fenómenos, condicionada como estaba por los a priori de la experiencia: el espacio, el tiempo y las categorías del entendimiento. Pero de nuevo en esta doctrina tropieza Bergson con una concepción del tiempo que le parece inadecuada, porque queda equiparado con el espacio, el otro a priori, según Kant, de la sensibilidad, y para Bergson tiempo y espacio no pueden ponerse en el mismo plano.

EL SURGIMIENTO DE UNA FILOSOFÍA

Durante el tiempo que estuvo viviendo en Clermont-Ferrand, Bergson impartió cursos sobre psicología, metafísica y estética no solo a sus alumnos del instituto sino también a los estudiantes de la universidad. En estos cursos enseñaba la doctrina filosófica tradicional (la síntesis entre espiritualismo y kantismo que le habían enseñado), porque, aunque estaba trabajando ya en una filosofía nueva, pensaba que no se debía enseñar lo que está todavía en período de pruebas, sino lo que ya está ensayado y sistematizado. Y fue al parecer durante una de estas lecciones, mientras explicaba las aporías de Zenón de Elea acerca del movimiento, cuando cayó en la cuenta del hecho que constituirá el punto de partida de su pensamiento: que el tiempo del que habla la ciencia, y en general la filosofía, no es en realidad tiempo sino espacio, tiempo espacializado.

Según sostiene una de las más conocidas aporías de Zenón, el más rápido de los corredores, Aquiles, nunca podrá alcanzar en una carrera a una tortuga si esta sale con alguna ventaja; porque, decía Zenón, cuando Aquiles haya recorrido el espacio de ventaja de la tortuga esta habrá avanzado un poco, y cuando Aquiles haya recorrido el trayecto de esta nueva ventaja la tortuga habrá avanzado de nuevo otro poco, y así indefinidamente, porque el espacio que separa dos cuerpos, por pequeño que sea, es infinitamente divisible. Con este argumento y otros similares, Zenón pretendía demostrar la imposibilidad del movimiento, o mejor, el absurdo racional que supone pensar el movimiento.

Bergson cayó en la cuenta de que la razón de las aporías o contradicciones a que conducen estaba en que lo que Zenón realmente compara no son los movimientos respectivos de la tortuga y de Aquiles, sino los espacios que ambos recorren, reduciendo el movimiento, del que es parte esencial el tiempo, a puro espacio. Y llegó así a la conclusión de que esta confusión, esta sustitución del tiempo por el espacio, era algo común en la ciencia; más aún, era algo habitual en la manera cotidiana de hablar y pensar.

Esta identificación con el espacio se produce siempre que se mide el tiempo. Si se dice, por ejemplo, que la tortuga tarda una hora en llegar a la meta, lo que se está haciendo en realidad es comparar dos espacios: el recorrido por la tortuga y el recorrido por la manecilla del reloj. El tiempo real, el tiempo vivido sin más, según Bergson, no se puede medir. Es una unidad indivisible. Cuando se pretende dividir el tiempo lo que se hace es proyectarlo en el espacio. Al decir que ha transcurrido una hora se está diciendo en rigor que se ha observado la situación cuando la aguja del reloj estaba, por ejemplo, en la una, observando simultáneamente la posición de la tortuga en la línea de salida, y que al observar

la posición de la tortuga en la línea de meta la aguja del reloj se encontraba en las dos. Si el movimiento de la tortuga y el de la aguja del reloj se hubieran ralentizado al mismo ritmo, la medida del tiempo habría sido la misma; sin embargo, el tiempo vivido, el tiempo real, habría sido enteramente distinto.

Bergson creía que no hay nada tan distinto como el espacio y el tiempo. Son en cierto sentido opuestos. El espacio es el ámbito homogéneo y vacío en el que se representan las cosas. En él se distinguen y pueden contarse. Contar significa captar en un acto unitario una multiplicidad dada simultáneamente. Para contar es necesario que las cosas se den unas junto a otras: solo dándose juntas pueden compararse, sumarse y restarse. Solo en el espacio es posible por tanto la medida. El espacio es homogéneo pero hace posible la multiplicidad numérica. El tiempo, en cambio, no tiene nada de homogéneo. Cada momento es enteramente distinto, cualitativamente inconfundible con el anterior. En rigor, no se puede hablar siquiera de momentos distintos en el tiempo, porque para distinguirlos habría que ponerlos juntos, un momento junto al otro, desplegándolos por así decir en el espacio. Pero el tiempo consiste justamente en que cuando llega un momento, cuando está presente, el momento anterior ha pasado, ya no está. El tiempo es un flujo continuo, que no se detiene. A diferencia del espacio, no permite la simultaneidad. Y, al no permitirla, excluye toda posibilidad de numeración y cómputo. La heterogeneidad del tiempo, su multiplicidad si se quiere, concluye Bergson, no es numérica, cuantitativa, sino cualitativa.

Pero ¿no se retienen de alguna forma los momentos pasados en el presente?, ¿no se tiene conciencia del transcurrir del tiempo justamente porque se recuerda el pasado y de ese modo se puede retener?, ¿no se pueden comparar distin-

tos momentos en la memoria, por ejemplo dos sensaciones distintas producidas por un mismo objeto?, ¿no es esto una forma de simultaneidad? Según Bergson, la comparación entre dos momentos temporales, entre dos estados sucesivos de conciencia, es ilusoria. Se puede comparar la impresión provocada por una puesta de sol de un día claro con la provocada en el mismo espectador por idéntico fenómeno unos días después. Aun concediendo que se tratara de «idéntico fenómeno» y suponiendo que se recordara perfectamente la impresión provocada por el primer atardecer, la segunda impresión, precisamente porque se recuerda la primera, la incluiría. De manera que la segunda impresión, el segundo «momento», no se puede distinguir del primero (y por tanto no se puede comparar con él ni computar como «segundo») porque este forma parte de él; no es ni puede ser por tanto numéricamente distinto. Se da así la paradoja de que el tiempo no es homogéneo ni vacío como el espacio; es, por el contrario, lo esencialmente heterogéneo y lleno, es la multiplicidad y variedad misma porque nunca es igual a sí mismo. Y sin embargo nada se puede distinguir en él (ni por consiguiente comparar y medir) si no es con ayuda del espacio. Por eso espontánea e inevitablemente se recurre a él.

Las ideas realmente viables en filosofía son aquellas que su autor ha vivido antes.

Pensamiento y movimiento

No se vive solo sino rodeado de cosas, en medio de las cosas. Y continuamente se observan cambios en ellas. Esto hace suponer, según Bergson, que también por ellas pasa el tiempo, que son temporales como nosotros. Sin embargo, en rigor, lo que se percibe no es la temporalidad de las cosas; lo que se percibe es la propia temporalidad, la única a la que se tiene acceso, en simultaneidad con diversos estados de cosas. En un momento del tiempo propio se ve que la tor-

tuga está en la línea de salida y la manecilla del reloj marca la una; en un momento posterior, se ve que la tortuga está en la meta y la manecilla marca las dos. Se sabe, porque se siente, que entre uno y otro momento ha transcurrido un lapso de tiempo, con un contenido y cualificación propios. Los cambios observados entre ambas simultaneidades llevan a suponer que también en la tortuga y el reloj ha transcurrido el tiempo. Más aún, que el tiempo de la tortuga, el del reloj y el nuestro propio son el mismo, que también el del tiempo es un ámbito homogéneo. Y no se supone porque sí, sino porque se está forzado a ello, porque se tiene que vivir y bregar con las cosas, y eso exige contar con un tiempo común y homogéneo.

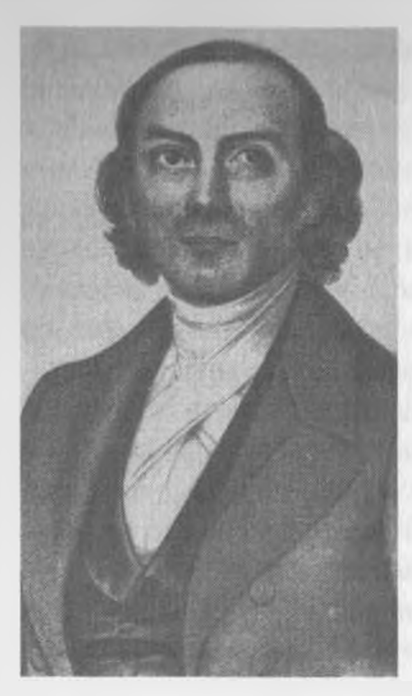
¿SE PUEDE MEDIR LA VIDA MENTAL?

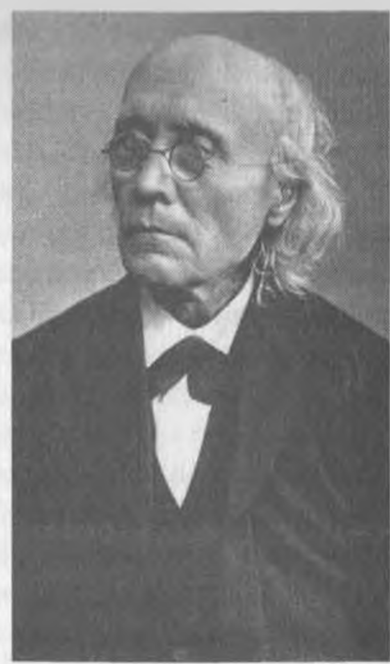
Uno necesita de alguna manera medir el tiempo, el tiempo propio, para acompasarlo con el mundo exterior. Distingue sus estados de conciencia sirviéndose de los objetos que los provocan. Los mide incluso y habla de un color más o menos intenso, de un dolor más o menos agudo, de un mayor o menor esfuerzo. Pero en todos estos casos lo que está haciendo, afirma Bergson, es proyectar una escala externa, completamente ajena, al transcurrir interno de su conciencia, que es de orden puramente cualitativo. Es lo que hace en realidad, según él, la psicología cuando mide la intensidad de los estados psicológicos.

Nada parece más natural, en efecto, que hablar de la intensidad de estos estados psicológicos. Se dice, por ejemplo, que una luz es más o menos intensa o una hoja de papel más o menos blanca. Parece evidente que ambas sensaciones pueden medirse. Pero si se observa con atención y se

analizan los hechos, encontramos que lo que se mide realmente, lo que admite un más o un menos, no es la sensación en cuanto tal sino el estímulo o causa que la provoca. Se dice que una luz es el doble de intensa que otra porque está provocada por una fuente lumínica de doble potencia. Pero ¿significa eso que la sensación que produce es de magnitud doble? No, responde rotundamente Bergson; la sensación es distinta, tiene otra cualidad, no otra cantidad; la cantidad está en la causa, en el objeto, no en la sensación, que es subjetiva y de carácter puramente cualitativo.

Y ¿qué ocurre cuando la sensación o estado de conciencia no son provocados por ningún objeto exterior, por ejemplo en la sensación de esfuerzo o el sentimiento de tristeza? Ciérrese con fuerza el puño. Cabe apretar más o menos, y según el caso la sensación de esfuerzo, parece evidente, será mayor o menor. Sin embargo, advierte Bergson, no es realmente así. Lo que ocurre en lo que se suele llamar un mayor esfuerzo muscular es que aumenta el número de músculos y la superficie corporal que intervienen en la operación, y se incrementan sin duda los efectos producidos. Pero la sensación en cuanto tal no es más intensa, es simplemente distinta. Lo mismo ocurre si se analiza un estado de conciencia puramente psíquico (o considerado desde un punto de vista estrictamente psíquico) como la tristeza. Cada tristeza es distinta, cualitativamente distinta. Si se habla de una tristeza más o menos intensa es, según Bergson, porque invade o complica más o menos la existencia, porque se apodera del alma (acaso también del cuerpo) en su totalidad o queda, por el contrario, confinada en un rincón sin afectar en serio al flujo de la vida. Más que de intensidad habría que hablar pues de complicación: de los aspectos de la vida que (co)implica la tristeza. De nuevo, el cálculo y la medida solo podrían usarse aquí, por tanto, de manera derivada e impropia.





LA MEDICIÓN QUE CONDUCE A CONFUSIÓN

Bergson se oponía frontalmente a las pretensiones de la psicofísica, que en la segunda mitad del siglo XIX, con el fin de fundar la psicología sobre sólidas bases científicas, se afanaba por introducir la medida en el ámbito de la mente. Ya Ernst H. Weber (1795-1878), —arriba a la izquierda—, uno de los fundadores de psicofísica, había calculado los cambios mínimos necesarios en los estímulos para que un sujeto pudiera percibir la diferencia, estableciendo así umbrales diferenciales, esto es, «la cantidad mínima de estímulo que ha de añadirse a otro ya dado para que se perciba un incremento sensorial». Pero esto afectaba solo a los estímulos. El psicólogo y filósofo alemán Gustav Fechner (1801-1887) —arriba a la derecha—, en cambio, pretendió convertir los umbrales diferenciales en unidades de sensación, suponiendo que esas diferencias sensoriales, al ser «mínimas», eran todas iguales, lo que permitía hacer operaciones aritméticas con ellas. Suposición convencional, incluso arbitraria, pero que permitió reducir las sensaciones a algoritmos matemáticos.

Todo intento de medir la realidad psíquica, afirmaba Bergson, conlleva la trasposición, justificada hasta cierto punto por razones prácticas pero en el fondo incongruente, del espacio en el tiempo o, dicho de otro modo, la conversión del tiempo en una magnitud homogénea. De ahí la idea, absurda pero frecuente, de que cabe remontarse hacia atrás en el tiempo. Nada mostraría con más claridad que con esta idea se está confundiendo el tiempo con el espacio, que sí puede recorrerse hacia atrás y hacia delante en sus diferentes dimensiones. El tiempo real, a diferencia del espacializado al que remiten la ciencia y la vida práctica, es irreversible. Para evitar toda confusión Bergson lo denominaba *durée*, «duración».

Entre lo inextenso y lo extenso, entre la cualidad y la cantidad, no hay punto de contacto alguno.

ENSAYO SOBRE LOS DATOS INMEDIATOS DE LA CONCIENCIA

LA DURACIÓN ES LA VIDA MISMA

La duración es la vida misma en su transcurrir, percibida internamente por la conciencia. Esto último es importante, porque la vida transcurre normalmente en medio de las cosas, y cuando se está afanado con ellas se tiende de forma natural, según lo dicho, a «medir» el transcurso del tiempo. Sin embargo, la duración, el tiempo real, solo se percibe internamente. Y es necesario un esfuerzo notable, una verdadera reeducación, para dirigir la atención, contra todas las inclinaciones naturales, al tiempo mismo en su puro transcurrir. Cuando ese esfuerzo se realiza, y dicha atención se mantiene, se palpa entonces, por así decir, el tiempo mismo, y puede entonces describirse.

La duración se revela ante la conciencia interna como un flujo continuo en el que cada momento es nuevo: el ahora

no es reductible al antes, el presente no es una simple prolongación del pasado, es creación. Pero, por otro lado, no surge de la nada. El presente no es una mera sucesión de momentos distintos e inconexos, en la que todo se recreara por entero a cada instante. Precisamente porque la duración es flujo, no se entiende el presente sin el pasado. Más aún: el pasado propiamente no se pierde, no desaparece, sino que queda incorporado al presente. El presente solo tiene sentido por esta característica de la duración de ser retención del pasado. He aquí en un ejemplo concreto.

Si se pronuncia la palabra «precisión», este acto no es instantáneo, requiere un tiempo. Al pronunciar la última sílaba, el sonido de la primera pertenece ya al pasado; pero es un pasado que se tiene que tener presente (retener) para entender la última sílaba y con ella la palabra entera. Y lo que se dice de la última sílaba hay que decirlo de la palabra misma, que solo tendrá sentido acabado dentro de la frase de la que forma parte; por ejemplo: «Lo que más le ha faltado a la filosofía ha sido precisión». Y dado que se trata de una frase concreta, pronunciada por alguien en un lugar y un momento determinados, su sentido pleno y real le vendrá de su inserción en la vida del que la pronuncia y a la luz de todo su pasado. Del mismo modo en la duración, que es siempre concreta, el momento presente contiene todo el pasado, la vida entera. Por eso es imposible que el tiempo real, vital, se repita; aun en la más rutinaria de las existencias el tiempo es siempre heterogéneo, cualitativamente distinto, aunque solo sea por mera acumulación. La duración es como una melodía: ninguna nota se repite (aunque aisladamente y vista desde fuera parezca igual a otras), porque cada una remite a las anteriores (incluso de algún modo a las posteriores). Y no se puede desde luego recorrer hacia atrás.

EL YO PROFUNDO Y EL YO SUPERFICIAL

De lo dicho se deduce que la vida encierra un dualismo esencial. Es lo que Bergson llama «los dos aspectos del yo». Hay un yo «interior», «profundo», «fundamental», y un yo «superficial». Son dos aspectos del mismo yo, no hay separación entre ellos, y el único yo se mueve entre uno y otro. El estado habitual, en el que coloca al yo la vida ordinaria, es el superficial. Es su cara externa, como su piel, con la que el yo toca al mundo, se pone en contacto con él. Y en esta operación tiene que seguir las articulaciones del lenguaje, que le viene impuesto por la vida práctica y social. Para este yo social las palabras tienen un sentido preciso, claro e invariable, que todos entienden; incluso las palabras con las que hacen referencia a estados internos de conciencia, a sentimientos e ideas personales. La psicología puede así analizarlos, descomponerlos, identificar sus elementos y establecer reglas de asociación entre ellos. Y es lo que hace en efecto el asociacionismo, que pretende reconstruir y explicar los estados más complejos de la mente a partir de la combinación de sus partes más simples. Bergson acepta la validez de este proceder, pero solo en esta capa más superficial del yo, en la que se ha introducido subrepticiamente el espacio, infinitamente divisible en partes homogéneas.

Sin embargo, a poco que se ahonde en la vida interior se cae en la cuenta, dice Bergson, de que los estados de conciencia son irrepetibles y el lenguaje inadecuado para expresarlos con precisión. Esto es particularmente evidente en el ámbito de los sentimientos, donde las palabras resultan siempre demasiado pobres, toscas y rígidas para decir lo que llevamos dentro. Y es que en el yo interior los estados se interpenetran, como en los sueños, en los que todo puede ser simultáneamente lo mismo y otra cosa.

Este yo interior tiene su vida propia, condicionada y alterada sin duda por el yo superficial, pero que aflora y puede irrumpir también con fuerza en la capa externa y cotidiana de la personalidad, donde los estados internos se encuentran como refractados o solidificados. En este yo interior, en el que apenas se pueden distinguir ya los estados de conciencia, todos los sentimientos se confunden en un único temple anímico intransferible, que hunde sus raíces en el pasado y es la verdadera justificación de muchas de las opiniones y decisiones que parecen irracionales y para las que se buscan múltiples razones, todas ellas inauténticas; a menudo, las opiniones y decisiones que más acaloradamente se defienden. En este yo interior estarían esas razones del corazón que la razón no entiende, a las que se refería el matemático y filósofo francés Blaise Pascal (1623-1662). En este yo profundo, del que habla ya Bergson en 1889, en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, bastante antes de la irrupción del psicoanálisis freudiano, se encuentran las bases de una teoría propia del inconsciente, que desarrollará algo más tarde en su segundo libro: *Materia y memoria.*

¿PUEDE DEMOSTRARSE LA LIBERTAD?

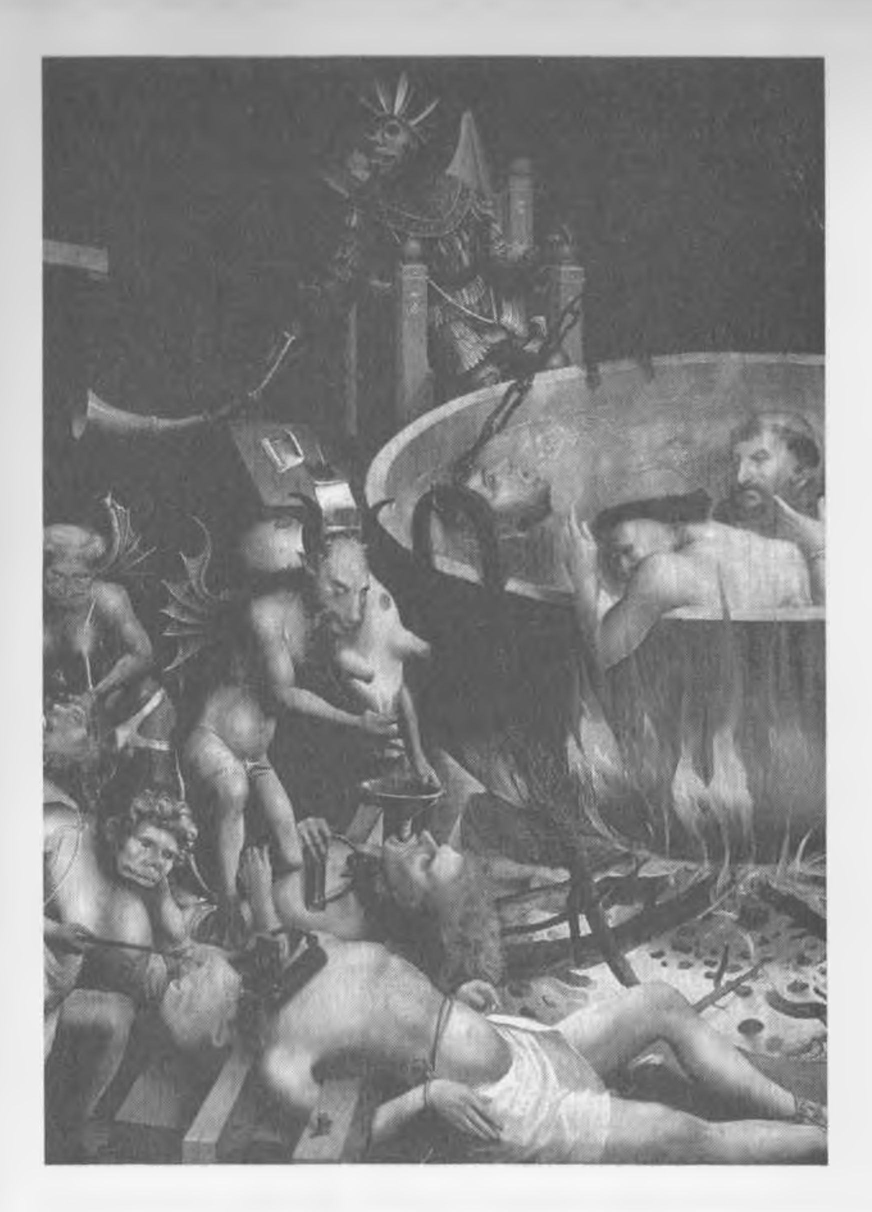
Desde esta concepción del tiempo como duración puede abordar Bergson los enmarañados problemas ligados a la libertad, que surgen, según él, de un malentendido.

El problema de la libertad se ha ido configurando a lo largo de la historia del pensamiento occidental desde Sócrates (470 a.C.-399 a.C.). Para griegos y romanos se plantea fundamentalmente en relación con la necesidad (*ananke*) o el destino (*fatum*); la libertad se entiende sobre todo como capacidad para disponer de uno mismo, sin depender de nada ni

de nadie; por eso el ideal del sabio grecorromano suele ser la «autarquía». Para los cristianos el problema se complica con el de la predestinación, el pecado y la gracia: ¿cómo puede ser el hombre libre si Dios lo ha predestinado (a la salvación o la condenación) o conoce por lo menos de antemano su destino?; y si no es libre, ¿cómo puede pecar?; y si para no pecar necesita la gracia de Dios, ¿cómo puede ser libre? Durante toda la Edad Media y hasta bien entrado el siglo XVII, el problema de la conciliación entre libertad y necesidad seguirá planteándose en estos términos, y para resolverlo se derrocharán sutileza e ingenio. Pero ya desde el siglo XVI empieza a plantearse la cuestión en términos muy distintos.

Con el surgimiento de la ciencia moderna, que equipara la naturaleza con un gran mecanismo regido por leyes invariables, el problema de la libertad se convierte en el problema de cómo entender la acción de una voluntad libre en un mundo rígidamente determinado por un encadenamiento causal, según el cual, dado un hecho (la causa) se sigue necesariamente otro (el efecto), y no puede darse el segundo sin el primero. El neerlandés Baruch Spinoza (1632-1677) y Leibniz pueden considerarse los dos principales representantes de este planteamiento, en el que se mueven también pensadores como Thomas Hobbes (1588-1679) o John Locke (1632-1704).

La filosofía de Kant es el reconocimiento explícito de la imposibilidad de resolver el problema planteado en estos términos. En tanto que parte de la naturaleza, el hombre no puede sustraerse al determinismo. Sin embargo, en tanto que persona moral, es evidente que el mismo hombre puede obrar libremente dándose a sí mismo fines. Es la «tercera antinomia» de la que habla el pensador alemán en su *Crítica de la razón pura*. El mismo Kant abrirá en la *Crítica de la razón práctica* la vía por la que escapar de la antinomia: la ley moral que el hombre se da a sí mismo sería prueba irrefutable de



A lo largo de la historia occidental se ha negado la libertad del hombre por muchas razones. En ocasiones por motivos teológicos, afirmando la predestinación del hombre por Dios al cielo o al infierno; otras veces con argumentos científicos. Para Bergson, en cambio, la libertad es una evidencia, pero no se puede definir. Toda definición daría la razón al determinismo, ya que sería intentar descomponer en elementos lo que es inanalizable. En la foto, una recreación del infierno del siglo XVI.

la libertad, realidad absoluta no sometida a los condicionamientos de los fenómenos naturales. El problema es que el mundo de los fenómenos naturales y el mundo de la libertad quedan radicalmente escindidos y no se ve cómo establecer entre ambos un puente racional. Para Kant, necesidad natural y libertad personal son dos hechos inconmensurables.

En el siglo XIX, el positivismo —corriente de pensamiento que considera que la única experiencia válida es la que se produce a través de los sentidos— y el materialismo —filosofía que defiende la importancia de la materia y reduce la conciencia a una consecuencia de esta— por un lado y el espiritualismo por otro —la defensa de la espiritualidad del hombre y la inmortalidad del alma— vienen a prolongar esta dicotomía. Y la ciencia parece confirmar cada vez más las tesis del determinismo, pensamiento negador de la libertad, de la libre voluntad del hombre. Bergson, que no rehúye el diálogo con la ciencia, trata de mostrar, siguiendo a sus maestros, los límites de este determinismo científico. La tesis de Bergson es que el determinismo tiene sentido dentro de una concepción mecanicista de la materia, y en la medida en que esta se verifica, pero no lo tiene aplicado a los estados de conciencia; y que si se aplica a estos últimos es más por un prejuicio y por hábito que por verdaderas exigencias científicas.

El mecanicismo reduce, en efecto, la realidad material a un sistema de puntos o átomos en el cual la posición de cada uno de ellos en un momento dado estaría determinada por la posición de todos ellos en cualquier momento anterior. Este determinismo está sujeto a una condición: la del aislamiento del sistema, que permita la conservación de la energía o de los factores en cada caso tenidos en cuenta. Ahora bien, este aislamiento y esta conservación solo pueden ser relativos; y no pasan de ser un postulado científico, no demostrado, al menos con carácter universal.

Dentro de estas restricciones, la experiencia autoriza a aplicar este determinismo mecanicista al funcionamiento del sistema nervioso central del hombre, al que obviamente están vinculados los estados de conciencia. Dada una determinada vibración del tímpano, transmitida a través del nervio auditivo, se escucha una nota sonora determinada y no otra. No se es libre de oír lo que se quiera. El estado de conciencia que llamamos sensación auditiva tiene una causa física determinada. Pero ¿autoriza esto a afirmar, como pretende el determinismo a ultranza, que todo estado de conciencia es consecuencia de una causa física? Si esto fuera así, la conciencia (en la que residiría la libertad) sería una realidad paralela a la realidad físico-mecánica, una especie de fosforescencia que la iluminaría sin tener sobre ella ninguna consecuencia, sin poder producir ningún efecto. Es lo que pensaban y siguen pensando no pocos científicos.

A dicho supuesto replicó Bergson con una serie de observaciones. En primer lugar, que se trata de un supuesto, no de un hecho demostrado. Lo demostrado es que hay una serie de estados de conciencia provocados por causas físicas, pero son justamente estados de conciencia, como las sensaciones orgánicas, que no dependen de la libertad. Nada más. En segundo lugar, si se acepta el supuesto del paralelismo riguroso entre los estados físicos y los estados de conciencia no se entiende por qué los hechos físicos pueden provocar efectos en la conciencia y no al contrario, por qué un hecho de conciencia no puede producir efectos físicos, por qué lo primero no atenta contra la ley de la conservación de la energía y sí lo segundo. Dicho de otro modo: ¿por qué un hecho de conciencia tiene que ser siempre efecto (perfectamente inútil y sin consecuencias, por lo demás) y nunca causa? La experiencia inmediata de todo hombre atestigua lo contrario.

El paralelismo entre los estados cerebrales y los estados mentales solo muestra que existe una correspondencia: que a cada estado mental corresponde un estado del cerebro, que se activan por ejemplo determinadas zonas del mismo, pero no que esa correspondencia sea biunívoca, es decir, que a cada estado mental corresponda un estado del cerebro y solo uno, y viceversa. Es más, dice Bergson, la mera suposición de que así fuera carece de sentido, porque para eso habría que suprimir el tiempo de la conciencia. Pero hacerlo sería suprimir sin más la conciencia y reducirla a espacio, que es, según él, lo que hace efectivamente la ciencia.

Supóngase que un movimiento cualquiera, una vibración del aire que afecta al tímpano, produce un sonido. Dicho movimiento podría prolongarse indefinidamente sin que por ello se viera afectado el estado físico de la materia sometida a vibración. En cambio, el estado de conciencia paralelo producido por la audición continuada del mismo sonido no sería en absoluto permanente, sino que, por el carácter acumulativo del tiempo, la sensación en cada momento sería distinta: a la sensación del momento se añadiría el recuerdo de la sensación anterior y el «mismo» sonido acabaría siendo insoportable. Por eso, lo que para la materia y el cerebro tiene sentido (la reiteración de un mismo estado físico) no lo tiene en absoluto para la conciencia, porque la materia se entiende como espacio homogéneo y reversible, mientras que la duración es irreversible.

Los actos libres brotan del fondo de uno mismo

Si a pesar de todo se insiste en el determinismo físico, dice Bergson, es porque hay un determinismo, no ya físico sino psicológico, que parece surgir de la experiencia directa y que vendría a corroborar los prejuicios del determinismo físico.

Sería el derivado de la evidencia de que siempre se actúa por determinados motivos. Si alguien se levanta a cerrar la ventana es porque tiene frío. Si permanece en la habitación estudiando, en lugar de irse a la calle, es acaso porque tiene un examen. Si hace el examen es porque necesita un título o una plaza, etc. Los motivos más simples se van combinando y construyendo motivaciones cada vez más complejas, que exigen a veces arduas deliberaciones; pero al final se imponen siempre los motivos más fuertes, las razones de más peso. El asociacionismo entiende el funcionamiento de la mente de este modo, como un complicado sistema de fuerzas identificables y analizables que no sería sino una trasposición a la conciencia del mecanicismo físico.

Este asociacionismo sería (relativamente) verdad, afirmaba Bergson, respecto del yo superficial, de la cara de la vida en contacto con las cosas. En el yo profundo no hay fuerzas simples ni analizables que puedan compararse entre sí, y las deliberaciones no son lo decisivo porque las razones se buscan a posteriori. Para el yo profundo solo hay una determinación posible: la del yo mismo que actúa desde el fondo de su ser, desde una conciencia que es única e irrepetible y encierra todo su pasado. Esa «determinación» es justamente la libertad.

Ahora bien, el hombre no es solo yo profundo: es también yo superficial. Por eso no tiene una libertad absoluta. Su libertad admite grados. Los actos auténticamente libres, en los que se compromete el yo fundamental, son raros. Lo habitual es más bien un comportamiento semirreflejo en el que los sentimientos e ideas están como solidificados al contacto con las cosas materiales y el lenguaje, y en el que rigen las leyes de asociación. Cuando el hombre elige de verdad libremente no necesita deliberar ni aducir razones; el acto libre «responde al conjunto de nuestros sentimientos, pensamientos y aspiraciones más íntimos, a la particular concepción de la vida que

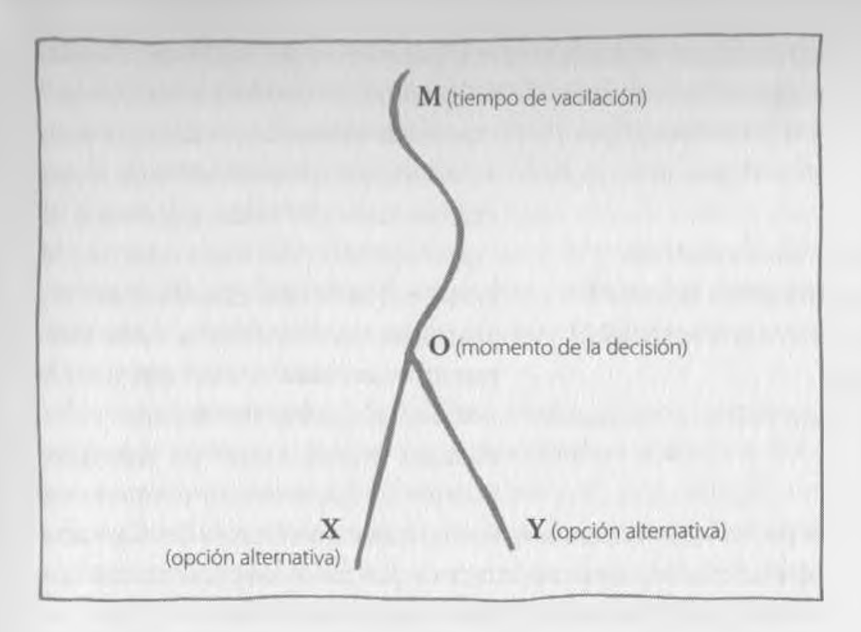
equivale a toda nuestra experiencia pasada, a nuestra idea personal, en definitiva, de la felicidad y el honor». La libertad no es por tanto, como muchas veces se ha dicho, poder elegir sin motivos, esto es, arbitrariedad, libre arbitrio.

Conviene tener clara esta idea central para entender la argumentación de Bergson en torno a la libertad, que no pretende tanto demostrar su existencia (para él es un hecho evidente, de experiencia inmediata) cuanto mostrar la inconsistencia de los argumentos en contra y la razón de las dificultades en que se enredan los argumentos a favor.

Supóngase que Pablo duda entre ir al cine o dar un paseo por la montaña. La duda viene de que puede hacer ambas cosas y tiene motivos para hacer las dos. Es decir, es libre para hacer lo que quiera. Antes de tomar la decisión, dirán los partidarios de la libertad, puede hacer tanto una cosa como la otra. Sin embargo, dirán los defensores del determinismo psicológico, si al final se decide a ir a la montaña será porque los motivos para ello han pesado más, luego no era verdad que la posibilidad de hacer ambas cosas fuera la misma; solo habría realmente libertad si los motivos para hacer lo uno y lo otro fueran exactamente iguales, y esto nunca ocurre.

En esta argumentación subyace, según Bergson, una falacia. Cuando unos y otros, partidarios y detractores de la libertad, se plantean así las cosas están suponiendo, sin reparar en ello, que ambas opciones (ir al cine e ir a la montaña) fueran ya actos realizados, trayectorias fijas ya recorridas, incompatibles entre sí pero que pueden representarse simultáneamente en un gráfico como el que aparece en la página siguiente.

Cuando los partidarios de la libertad se representan ambas trayectorias como posibles, «ir al cine» (OX) e «ir a la montaña» (OY), están incurriendo sin saberlo en una ambigüedad. Se sitúan, por un lado, en el futuro, puesto que imaginan ya



La falacia consiste en confundir la realidad representada por MO con la representada por OX y OY. Porque mientras MO representa verdaderamente un tiempo real, una duración, tanto OX como OY no son sino una abstracción, solo indican «tiempos» ya transcurridos.

alcanzados los puntos X e Y, pero al mismo tiempo fingen retroceder a O, al momento de la decisión, como si se pudiera dar marcha atrás y estar todavía dudando. Estando en O, Pablo, dicen, podía elegir igualmente OX u OY. Pero en rigor no es cierto, porque cuando Pablo estaba en O no existían OX ni OY. Y en la medida en que empieza a ser real OX, por ejemplo, deja de ser posible OY. Los detractores de la libertad, en cambio, dicen que, puesto que se ha elegido OX, no se podía elegir igualmente OY. Pero eso es tanto como decir simplemente que una vez que se ha hecho algo y ha transcurrido el tiempo no se puede hacer que lo ocurrido no haya ocurrido. Porque los que estos hacen es situarse sin más en el futuro y representarse el tiempo ya transcurrido.

Todo viene, según Bergson, de la ambigua manera que se tiene de representar la duración, que no solo se simboliza sino que a menudo se sustituye indebidamente por espacio: «Toda la oscuridad viene de que unos y otros representan la deliberación como una oscilación en el espacio, cuando consiste en

un progreso dinámico en el que el yo y los motivos mismos están en un continuo devenir, como verdaderos seres vivos».

La verdad es que Pablo nunca se encuentra realmente ante dos alternativas ya hechas, vacilando indefinidamente hasta que un acto de voluntad rompe el equilibrio o indiferencia e inclina la balanza. Pablo está en continuo movimiento, acercándose a cada momento más a una opción que a otra, y si hay oscilación no es para volver al lugar inicial, como un péndulo, porque cada momento contiene en sí todos los momentos y vacilaciones anteriores. Se elige una opción cuando está madura, porque todas las oscilaciones anteriores, si las ha habido, han conducido a ella.

> Somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera.
>
> *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*

Prever el futuro es realizarlo

Los partidarios del determinismo plantean también la cuestión en los siguientes términos: ¿No se podría predecir una decisión futura si se conocieran perfectamente todos los antecedentes y condiciones previas? ¿No se debe nuestra imposibilidad de predecirla simplemente a nuestra falta de información? De nuevo hay aquí, según Bergson, un malentendido, que viene a ser el mismo del caso anterior. Hay dos maneras de imaginar la situación: la de un novelista que crea a su personaje y la del interesado mismo que toma la decisión. El primero, considerado omnisciente, solo puede predecir la decisión de su personaje si es capaz de representarse con precisión la relevancia de sus ideas y la importancia de sus sentimientos, es decir, la intensidad de los estados de conciencia del personaje; pero esto equivale a conocer el desenlace, a saber ya lo que se

trata de averiguar: el futuro; porque la importancia e intensidad de un sentimiento solo pueden valorarse desde fuera por las consecuencias. La alternativa es conocer los antecedentes desde dentro, ponerse en la situación del que decide, pero de tal modo que sería menester identificarse con él. Con lo cual prever una decisión vendría a ser sinónimo de tomarla. La previsión de las decisiones futuras que postulan los deterministas sería, según esto, pretender situarse al mismo tiempo en el presente y en el futuro.

La previsión de las decisiones libres, afirma Bergson, no puede compararse con la previsión de los hechos físicos. Cuando se prevé un fenómeno natural, por ejemplo un eclipse, lo que se está haciendo en realidad no es prever, sino acelerar el tiempo de tal modo que se ve el eclipse sucediendo. Esto se puede hacer con los fenómenos naturales porque en ellos, en el fondo, en la medida en que pueden preverse, en la medida en que la ciencia se ocupa de ellos, no importa el tiempo; lo que importa es el cómputo del tiempo, que, como se ha dicho, dejaría fuera el tiempo real. Las decisiones libres no pueden preverse porque la duración no puede acelerarse: sería eliminar partes esenciales y no se trataría ya de la misma duración. Cuando se trata de hechos psicológicos profundos, por tanto, prever y actuar son lo mismo.

Por otro lado, cuando se apela a la idea de causalidad para referirse tanto a los fenómenos psicológicos como a los fenómenos físicos se está incurriendo, afirma Bergson, en la misma ambigüedad y el mismo malentendido. Para las ciencias naturales un fenómeno A es causa de un fenómeno B cuando siempre que se da A se da a continuación B. Dicho de otro modo: dado A, se da también B. La sucesión temporal es en el fondo irrelevante. Lo decisivo es más bien la secuencia lógica: la afirmación de que B es inherente a A está implícito en A. Tiende a resolverse así la causalidad en identidad. En

cambio, cuando se habla de causalidad en el ámbito de la vida humana la idea de duración es esencial. Porque en el terreno psicológico no se puede hablar de causa sin la aceptación implícita de un esfuerzo, o lo que es lo mismo, de un momento en el que todavía la idea no se ha hecho realidad, y acaso no llegue a hacerse. De esta experiencia del esfuerzo se deriva la idea de fuerza en las ciencias naturales.

La idea de causa, aplicada en física y en psicología, tiene por tanto en cada caso un sentido distinto. Y la psicología, sin darse cuenta de ello, la usa en ambos simultáneamente.

Así pues, antes de cumplir los treinta años Bergson ya había sentado las bases de un pensamiento innovador, que apostaba por distanciarse de la corriente positivista de finales del siglo XIX. Su visión del espiritualismo, de la libertad, su singular concepción del tiempo y del espacio se verá pronto complementada por una mirada personal sobre el vínculo entre la percepción humana, el papel de la memoria en la misma o el inconsciente.

Capítulo 2

CONCIENCIA Y MATERIA SE ENCUENTRAN EN LA PERCEPCIÓN

La compleja y desconcertante relación entre el cuerpo y el espíritu, el cerebro y la mente, empieza a entenderse, según Bergson, cuando se analiza a fondo qué es la memoria. Esta no consiste en un almacén de recuerdos, sino que es la vida misma, que se conserva íntegra pero tiene, al mismo tiempo, que soltar lastre para poder centrarse en el presente.

En 1888, a punto de cumplir los treinta años, Bergson se instaló en París. Al año siguiente obtuvo el doctorado con su tesis *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.* Tras su paso por el Colegio Rollin, hoy Jacques-Decour, en el que no se sintió a gusto, consiguió una plaza en el Instituto Henri IV (1889-1897), uno de los más prestigiosos de la capital, donde preparaba a los alumnos que aspiraban a ingresar en la Escuela Normal Superior, en la que él había estudiado. El mismo curso que inició sus clases en el Henri IV se casó con una joven de diecinueve años, Louise Neuburger, judía como él y emparentada con la familia de Marcel Proust. Empezaba una nueva etapa en su vida, una etapa nada fácil.

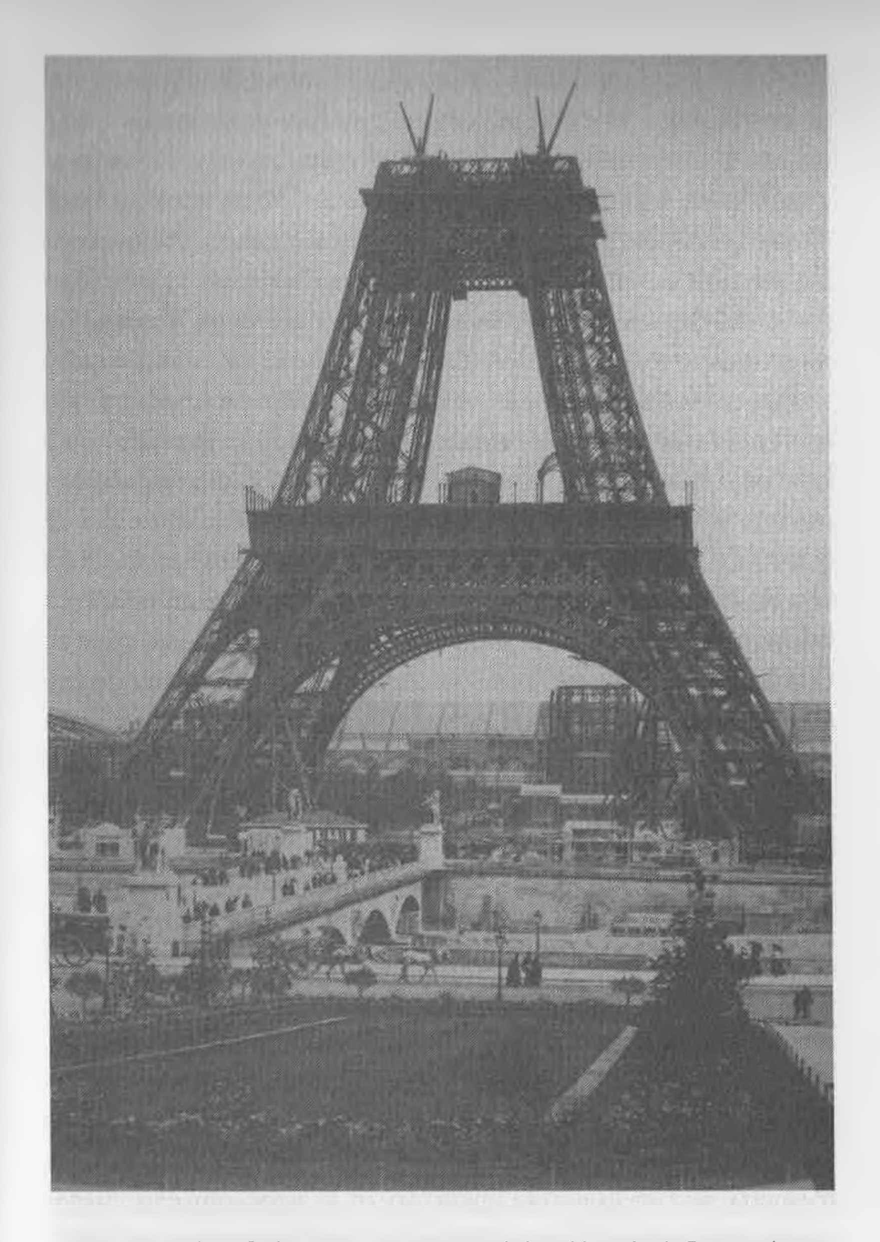
Un año después de su matrimonio tuvo a su única hija, Jeanne, que nació sorda. La inteligente dedicación de sus padres hizo, sin embargo, que no solo aprendiera a hablar sino que pudiera desarrollar un notable talento como pintora y escultora.

Su trayectoria como profesor de enseñanza media fue escasamente gratificante para él y pronto resultó evidente que

su espacio natural era la enseñanza superior. Se presentó dos veces como candidato a una plaza en la Sorbona, y en ambas fue rechazado, a pesar de que, desde que en 1896 publicase su segundo libro, *Materia y memoria*, su prestigio y notoriedad habían aumentado notablemente. Pero no era solo que se prefiriese a candidatos mediocres: es que las tesis mantenidas en el libro eran contrarias a las que predominaban entonces en la universidad. La impresión que esta obra produjo fue de desconcierto, porque si el primer libro de Bergson pudo considerarse como un ataque a las ideas kantianas, este segundo, por su método y su contenido, no se sabía muy bien cómo interpretar. No era ni realista ni idealista, sino todo lo contrario. Era un libro francamente metafísico, aunque con apariencia de estudio de psicología: demasiado filosófico para los científicos y demasiado científico para los filósofos. Era además un texto de lectura difícil, que hasta el día de hoy sigue planteando problemas de interpretación. Sin embargo, se percibía en él una filosofía nueva, profundamente original.

LA REALIDAD COMO IMAGEN

El objetivo declarado de *Materia y memoria* es la elucidación del papel del cuerpo en la vida del hombre. Tanto si se parte de tesis materialistas como si se aceptan postulados espiritualistas, no se puede negar que el cuerpo y la vida anímica son dos realidades distintas. Los materialistas reducirán el alma a una especie de subproducto irrelevante y superfluo de la materia, y los espiritualistas harán lo propio con esta última; pero ambos están obligados a partir de esta dualidad inicial: la vida humana es trato consciente con las cosas; y ambos polos, la conciencia y las cosas, son



Bergson se instaló en París en 1888, un año antes de la publicación de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, en el que pone las bases de su pensamiento. Por entonces se estaba construyendo la Torre Eiffel, que se inauguró en la Exposición Universal de 1889, todo un símbolo del París de la Belle Époque en el que vivió el filósofo.

igualmente inmediatos e ineludibles. Pues bien, la pregunta que se hace Bergson es, dado que hay conciencia y hay cosas materiales (muy particularmente nuestro cuerpo), ¿cuál es la relación concreta entre ambos? Porque está convencido de que solo estudiando esta relación en detalle, empíricamente, puede decidirse a favor del materialismo o del espiritualismo, o desembocar acaso en una nueva alternativa.

Ese es el objetivo, pero el punto de partida mismo es ya extremadamente problemático. ¿Por dónde empezar? ¿Por las cosas materiales? ¿Por las sensaciones y representaciones? Si se empieza por las primeras se estará adoptando el punto de vista del realismo, para el que lo primero que hay son las cosas en sí. Si se empieza por las sensaciones se estará adoptando en cambio el punto de vista del idealismo, para el que lo que hay de entrada son impresiones subjetivas de las cosas. Ambos comienzos, afirma Bergson, son sendos desenfoques, sendas exageraciones. Lo que de verdad hay, lo primero que uno se encuentra, no son ni cosas en sí ni cosas para mí, sino «imágenes».

«Por "imágenes" entendemos una existencia que es más que lo que el idealista llama representación, pero menos que lo que el realista llama cosa: una existencia situada a medio camino entre la "cosa" y la "representación".» La materia sería el «conjunto de las imágenes». «Esta concepción de la materia», afirma con cierta ingenuidad provocadora, «es simplemente la del sentido común».

Si uno se atiene a la experiencia directa y común, no deformada por teorías, las cosas no se le presentan ni como meras representaciones del espíritu ni como una realidad enteramente ajena a la representación; son lo que parecen, pero no se reducen a este «aparecerse»; no están en uno, sino más bien uno en ellas. Los objetos que rodean a uno son

imágenes en este sentido. El propio cuerpo es una imagen. El mismo cerebro no es sino una imagen.

Ahora bien, si el cerebro propio es una imagen más de las que forman el mundo de cada uno, ¿cómo puede este contener la totalidad de las imágenes? Si el mundo, tal como afirman los psicólogos idealistas, está contenido en el propio cerebro, la totalidad de las imágenes estaría contenida en una imagen, y la parte sería así mayor que el todo. La única manera de evitar este contrasentido, y el contrasentido realista según el cual lo que se percibe (colores, sabores, etc.) no tiene nada que ver con la verdadera realidad (que consistiría en átomos y ondas), es, dice Bergson, afirmar que el cerebro (y el cuerpo todo, que es función de él) no es, como suponen los psicólogos, un órgano de representación.

QUÉ ES PERCIBIR

El cerebro humano no es un almacén de representaciones de las cosas, y por eso no se puede decir en ningún sentido que las contenga. Lo que hace el cerebro (y el sistema sensoriomotor del cuerpo en su conjunto) es seleccionar las imágenes; es, según Bergson, retener de todas las impresiones que el cuerpo recibe del mundo exterior aquellas que le interesan (porque indican la presencia de alimento o de un peligro, por ejemplo); pero no para almacenarlas (¿qué sentido tendría?), sino para poder decidir, y acaso diferir, la acción aprovechando el margen de indecisión que la naturaleza le brinda.

Según enseña la física, en efecto, todos los cuerpos se ven afectados de múltiples modos por el resto de la materia del universo. A cualquiera de ellos llega, aunque sea infinitesimalmente, la gravitación de la más lejana de las estrellas. Se

es atravesado por innumerables movimientos y fuerzas sin reparar en ello. Solo se perciben las influencias que interesan, esto es, aquellas a las que se puede reaccionar. «Percibir todas las influencias de todos los puntos de todos los cuerpos», dice Bergson, «sería descender al estado de objeto material».

Percibir significa inmovilizar.

Materia y memoria

En la mayoría de los casos la reacción a estas influencias es refleja, a menudo inconsciente; no interviene en ella el cerebro, basta la mediación de la médula espinal. Pero hay casos en los que la reacción no es automática: los impulsos, las sensaciones llegan al cerebro y allí parecen aguardar a que algo o alguien decida la reacción más adecuada. Solo entonces se produce la representación.

Esto significa por lo pronto que de todo lo que ocurre alrededor uno se representa solo una parte (la que los sentidos y el sistema nervioso permiten), que en lugar de atravesar el cuerpo queda retenida, refractada, reflejada en el cerebro como en un espejo. Lo que se refleja en él es solo la parte del mundo sobre la que el cuerpo puede actuar y tiene interés en hacerlo. La percepción del mundo sería, pues, tanto mayor cuanto más amplio es el radio de acción posible sobre él, tanto más intensa y variada cuanto más ancho el margen que se otorgue de indeterminación. También la conciencia estaría sometida en este sentido a las leyes de la economía.

EL CEREBRO NO ES UN ALMACÉN

La representación no es (ni tiene sentido que sea), repite una y otra vez Bergson, una copia, un calco o reduplicación de las cosas, sino un esbozo de la acción posible sobre

ellas. Se ve y se oye aquello sobre lo que en principio se puede actuar. Es más: el mismo ver y oír es ya un inicio de acción sobre las cosas; el inicio de un movimiento que comienza en las cosas mismas, recorre el cuerpo a través de los sentidos y los nervios aferentes y, llegado al cerebro, en lugar de continuar su recorrido de vuelta a las cosas a través de los nervios eferentes y los músculos, se detiene en él, como aguardando su ratificación. El cerebro sería pues algo así como una centralita telefónica en la que las llamadas se mantendrían en espera, se conectarían o desviarían, pero no un órgano de representación ni un almacén de imágenes.

¿Tiene sentido decir, por lo demás, que las representaciones de la realidad pueden almacenarse en un lugar físico? Para empezar, no existen, según Bergson, las representaciones o percepciones puras en las que no se mezcle de algún modo la memoria. Cualquier sensación aparentemente sencilla (un color, un olor, un sonido) es de hecho la síntesis que realiza el sistema nervioso de un número incalculable de acontecimientos: la percepción instantánea del color rojo, por ejemplo, es un compendio de millones de vibraciones de la materia. Sin un mínimo de retención, de memoria, de tiempo, no habría percepciones. ¿Cómo se va a almacenar el tiempo en el espacio?

Por otro lado, cuando se dice que se percibe algo, en realidad más que percibir se está recordando, recordando anteriores ocasiones en que se percibió algo similar: percibir es en gran medida, según Bergson, reconocer. Cuando se escucha una palabra, por ejemplo, se perciben una serie de sonidos con un timbre y tono determinados, que acaso nunca se vuelvan a oír; pero lo que se percibe queda inmediatamente recubierto por el recuerdo, en virtud del cual más que los sonidos mismos lo que se capta es la palabra, y se la capta

porque se la reconoce. Hasta tal punto es importante el peso del recuerdo en la percepción que las palabras se reconocen sin apenas oírlas; más aún, a menudo, al no reconocer las palabras, ni siquiera se las oye: es lo que ocurre con frecuencia en una lengua que se ignora. Las percepciones puras no existen. No pueden ser por tanto unidades discretas que se conserven, catalogadas y ordenadas, en los compartimentos del cerebro.

EL SENTIDO DE LOS AFECTOS

Lo dicho, aunque parezca paradójico, no significa que las percepciones sean subjetivas, en el sentido de que uno añada a la realidad algo que no esté en ella. Las percepciones, según Bergson, son perfectamente objetivas; las cosas son como parecen: rojas, sabrosas, calientes, etc. La subjetividad de las percepciones está, por un lado, en la selección (se percibe de las cosas solo una parte: la que interesa) y, por otro, en la finalidad (lo que se percibe de las cosas es el inicio de la propia acción sobre ellas). Si se puede actuar sobre las cosas es porque uno, por medio de la memoria, pone algo de su parte; pero a las cosas percibidas mismas no se les pone nada, más bien se les quita.

A decir verdad, según Bergson, sí que se introduce algo «propio» en la percepción: las sensaciones afectivas, los sentimientos. Pero esto se debe a que el propio punto de vista sobre la realidad no es un punto matemático, sino un cuerpo con espesor. El sistema sensoriomotor, sobre el que está montado el cuerpo, aporta a la percepción externa la de su propia materia, dando a lo que se percibe una tonalidad o coloración placentera o dolorosa. Pero esta coloración, que tiene, como todo lo que impresiona, un sentido funcional,

es también algo objetivo, en el sentido de que responde a la percepción real de nuestro cuerpo. El dolor y el placer informan también de la realidad tal como es; o sea, tal como llega a cada uno por mediación de su cuerpo.

Si la percepción del mundo exterior informa de la posible acción sobre las cosas y es ya una acción virtual sobre ellas, la sensación afectiva por su parte hace notar la acción real de las cosas sobre el propio cuerpo. Cuando un objeto punzante se posa sobre la piel se siente su presión. Si esta presión aumenta, en un momento dado se empieza a sentir dolor. No se trata de un paso gradual sino brusco. Se produce en el instante en que las terminaciones nerviosas de la piel añaden a la percepción de la punta un esfuerzo, activo e impotente a un tiempo, de rechazo. Entre la percepción y la afección no hay ni puede haber, según Bergson, en contra de lo que afirmaban muchos psicólogos, una diferencia de grado, sino de naturaleza.

En el cuerpo humano, en definitiva, no habría nada (ni siquiera el cerebro) que sirva para la representación y conservación de imágenes. Todo estaría montado para la transmisión (y retención) de impulsos y movimientos. La representación aparecería en el momento de indeterminación que hace posible el cerebro, no porque este la produzca, sino porque, al dejar en suspenso la acción iniciada por la percepción, permitiría que intervenga la memoria.

La memoria es lo que hace que la respuesta de un cuerpo orgánico a los movimientos y estímulos que le llegan no sea automática ni arbitraria. La memoria es lo que confiere verdadero poder de actuación sobre la realidad. Por eso, por ser más útil que la misma percepción, la suplanta. Por lo general interesa más reconocer las cosas que conocerlas. En el hombre, las percepciones quedan reducidas en la mayoría de los casos a signos de reconocimiento.

Una vez más, en contra de lo que solía decirse, no hay para Bergson una diferencia de grado sino de naturaleza, entre la percepción y el recuerdo. La diferencia entre ambos no está en que la primera sea más intensa que el segundo, sino en que la primera es activa, actual, mientras que el segundo es, por definición, inactual, pasado. El pasado es inerte, el presente es movimiento. ¿Cómo pueden entonces mezclarse, según se ha dicho, en la percepción real?

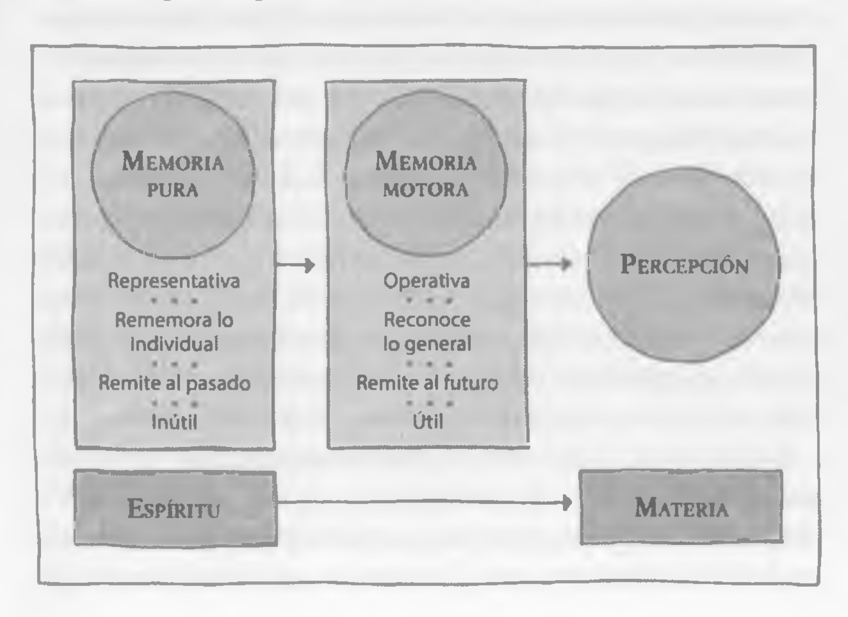
Porque hay, afirma Bergson, y este es un punto capital, dos formas distintas de memoria: la memoria de los mecanismos motores y la memoria pura. La primera consiste en la adquisición de hábitos de respuesta; la segunda en el simple recuerdo de situaciones, acontecimientos y sensaciones.

La utilidad de la primera forma de memoria, la operativa, se comprende fácilmente. Gracias a ella se enriquece la capacidad de acción y se tiene un repertorio de respuestas preparadas para innumerables situaciones. Es una memoria, por otro lado, escasamente representativa, es decir, hace poco uso de las representaciones, aunque no prescinda enteramente de ellas. Las palabras que se usan al hablar una lengua no es necesario por lo general representárselas, basta con usarlas. Era necesario representárselas al principio, cuando se hacía el esfuerzo de aprenderlas. Una vez aprendidas, una vez montado en el cuerpo el mecanismo por el que los movimientos que las producen se transmiten sin trabas, las representaciones resultan superfluas.

Esta memoria mecánica, de hecho, apenas remite al pasado, salvo porque es, obviamente, consecuencia y prolongación de él, porque se recuerda haberla adquirido. Aprender «de memoria» es en cierto modo, paradójicamente, aprender a prescindir de la memoria, llegar a saber algo sin tener que recordarlo, que recurrir al pasado. La memoria motora

MEMORIAS ENFRENTADAS PERO COMPLEMENTARIAS

El contraste entre las memorias pura y motora no puede ser más radical. La primera sería la memoria por excelencia, mientras que la segunda estaría a medio camino entre la memoria pura y la pura percepción, que es retención de movimiento. El ejemplo que pone Bergson es claro. Se aprende algo (una lección, un poema, una lengua) haciendo repetidas veces un esfuerzo de memorización. Cuando el aprendizaje está logrado las palabras afluyen en el momento en que se las necesita. Se ha adquirido el mecanismo motor de la memoria, que es un hábito. Pero simultáneamente se ha ido adquiriendo otra memoria: la de los actos particulares de aprendizaje. El aprendizaje de una palabra en un idioma extranjero, por ejemplo, puede ir acompañado por el recuerdo (acaso no exento de emoción) de la primera vez que se oyó o de la última ocasión en que se utilizó. Este segundo tipo de memoria, en general menos útil que la primera, sería la memoria pura. Pero de no ser por la memoria motora, y su función de reconocimiento, no habría contacto alguno, mediación posible entre la memoria pura y la pura percepción, entre el espíritu y la materia. Y esta memoria práctica es la que nos permite, según Bergson, entender la función real del cerebro.



es el residuo acumulado en el presente por numerosos actos anteriores de memorización; no «representa» en el sentido de hacer de nuevo presentes imágenes de pasado, de rememorar, sino en el sentido de interpretar o fingir (*jouer*), de repetir o reproducir determinados movimientos.

En cambio, la otra memoria, la memoria pura, remite enteramente al pasado y es en principio inútil. Por eso se desecha y se pierde en el inconsciente, para no reaparecer sino en estados de ensoñación, en estados de desconexión con la realidad presente. Retiene detalles y acontecimientos irrepetibles, que conviene olvidar por razones prácticas. Una de las funciones más importantes de la memoria motora consistiría justamente en inhibir la memoria pura, permitiendo que afloren de esta solo los recuerdos que de alguna manera pueden aportar algo a la situación presente; y esto lo haría por medio de las leyes de asociación de ideas, por contigüidad o semejanza.

El reconocimiento es la sensación de haber visto ya (*déjà vu*) lo que se está viendo. Ocurre a veces cuando uno se encuentra con una persona: su cara «le suena» y no para hasta recordar dónde la ha visto antes. Pero el reconocimiento es además un proceso mucho más frecuente, que se produce sin darse cuenta, automáticamente, sin mediar imágenes. Se reconoce una percepción cualquiera cuando se adopta ante ella, sin saberlo ni pretenderlo, la actitud adecuada, es decir, cuando se inician o prolongan los movimientos de respuesta que la percepción efectivamente reclama. Toda percepción inicia, según Bergson, un movimiento; al reconocerla, en virtud de la memoria motora, se prolonga este según la respuesta ensayada y aprendida. Y esto ocurre sin que intervenga la memoria pura.

Entre una y otra forma de reconocimiento, sin embargo, no hay ruptura. Se pasa gradualmente de una a otra. En realidad, se está en todo momento pasando de una a otra. Porque en la vida consciente uno se mueve en una zona intermedia

que no es la del reconocimiento automático ni la de la rememoración de recuerdos puros. Cuando algo interesa, por ejemplo un texto que se está leyendo, se le presta atención, y al atender se mueve uno en el terreno del reconocimiento. Pero no se trata ni de puro reconocimiento automático ni de mera asociación arbitraria de ideas. Convertir algo en objeto de atención reclama esfuerzo. Al atender algo (una palabra, una idea, un objeto cualquiera) se analiza y se consideran sus diversos aspectos. Ahora bien, ¿qué es este analizar y considerar sino buscar en los recuerdos del pasado todo aquello que pueda iluminar el presente?

Como todo está relacionado con todo (porque la vida entera es continuidad y entre todos los recuerdos se pueden establecer relaciones de parentesco), el pasado entero de cada uno podría servir para el análisis del presente. Pero esto llevaría en la práctica a una parálisis completa de la vida. Y el presente, si reclama un esfuerzo de atención, es porque urge una respuesta; o mejor, la continuación de una respuesta iniciada ya por el reconocimiento mecánico. El resultado será siempre un compromiso.

El reconocimiento puede iniciarse en ambos extremos y moverse en ambas direcciones. Unas veces es el automatismo el que invoca el recuerdo puro y otras el recuerdo puro el que, para hacerse eficaz, presente, convoca el concurso del automatismo. Cuando uno habla está yendo continuamente de un lado a otro. Si el lenguaje es poético y creativo, se mueve más del lado de los recuerdos puros. En cambio, si se recurre a tópicos, que es la mayor parte del tiempo, se sitúa uno más del lado de los automatismos. Pero las imágenes que se usan al hablar (las palabras), como hábitos de locución que requieren siempre cierta atención, no son ni lo uno ni lo otro.

El cerebro es como un teclado que se puede tocar desde los dos lados: desde el lado de la percepción y desde el lado del recuerdo. Pero es necesario que esté conectado a ambos.

Si se pierde la conexión del recuerdo, se percibe sin reconocer lo que se tiene delante: es la ceguera mental. Si se pierde la conexión de la percepción, por la que se está en contacto con la realidad presente, el recuerdo no llegará nunca a actualizarse. Pero este teclado al que se llama cerebro no es exactamente un punto equidistante entre la materia y el espíritu: forma parte íntegramente de la materia. Y la verdadera iniciativa en la vida humana corresponde al espíritu.

Gracias a esto la vida es un todo unitario, y no una sucesión de experiencias inconexas y sensaciones discontinuas. Es la memoria, la retención del pasado, la duración la que da unidad a todo. Pero, según se ha visto, la retención del pasado es ineficaz sin el concurso del cerebro y todo el sistema sensoriomotor, que conecta con el presente. Sin cuerpo no hay presente. El presente, llega a decir Bergson, «consiste en la conciencia que tengo de mi cuerpo».

EL INCONSCIENTE

Sigue en pie la pregunta inicial: ¿dónde se conservan los recuerdos? Si no tiene sentido imaginarlos almacenados y ordenados en el cerebro ni están evidentemente presentes en la conciencia, ¿dónde se encuentran? ¿Acaso se pierde el pasado, deja sin más de existir? Lejos de dejar de existir, el pasado se conserva en su integridad, y lo hace en el inconsciente. La «imagen» que ha perdido actualidad, que no se encuentra ya en la conciencia, no por ello se destruye y deja de existir: perdura en el inconsciente. Sin embargo, las imágenes no son, según lo dicho, meras vivencias subjetivas; son la realidad material misma. Por tanto, también la materia no percibida actualmente pasaría al inconsciente. «¿Qué puede ser un objeto material no percibido, una

imagen no imaginada, sino una especie de estado mental inconsciente?»

Bergson reconoce que esto suena extremadamente chocante y paradójico. ¿Cómo se pueden equiparar las cosas actualmente no percibidas con los estados de conciencia del pasado? Las razones de esta paradoja y de este aparente sinsentido son complejas, pero la fundamental es que mientras el inconsciente temporal ha perdido actualidad el inconsciente material, la materia no percibida, sigue, al menos en el radio de la acción posible, interesando; de ahí que se la considere siempre existente.

Algo se considera existente porque aparece en la conciencia y tiene alguna conexión lógica o causal con lo que antecede o lo que viene después. Un suceso o contenido de la conciencia absolutamente aislado de todo lo demás apenas podría considerarse existente. Si se tienen por más existentes los objetos del «inconsciente material» que los estados de conciencia no percibidos es, según Bergson, porque, además de dejarse someter a leyes más regulares, resulta mucho más patente la conexión de los primeros con la propia vida. Sin embargo, la vinculación con los estados de conciencia pasados es, como mínimo, igual de real.

> Si no veo ningún inconveniente en suponer como dada la totalidad de los objetos que no percibo es porque el orden rigurosamente determinado de dichos objetos le confiere el aspecto de una cadena, de la que mi percepción presente no sería más que un eslabón; y este eslabón comunica así su actualidad al resto de la cadena. Pero, si se mira de cerca, se verá que nuestros recuerdos forman una cadena del mismo tipo, y que nuestro *carácter*, presente siempre en todas nuestras decisiones, es la síntesis actual de todos nuestros estados pasados. En esta forma condensada, nuestra vida psicológica

anterior existe para nosotros incluso más que el mundo exterior, del que solo percibimos siempre una pequeña parte, mientras que, por el contrario, nuestra experiencia vivida la utilizamos en su totalidad.

LA RELACIÓN DEL PASADO CON EL PRESENTE

Lo dicho lleva a plantear cuál es la relación exacta del pasado con el presente. ¿No es una contradicción hablar de conservación del pasado cuando este es, por definición, lo que ha dejado de ser? De nuevo hay aquí, según Bergson, un malentendido y una conceptualización incorrecta. El presente no es propiamente *lo que es*, sino *lo que se hace*. En rigor, nada *es* menos que el presente; este límite ideal entre el pasado y el futuro no tiene prácticamente existencia. El presente real, concreto, vivido, consiste en gran medida en el pasado inmediato. Toda percepción, según se ha visto, es ya memoria. De hecho, solo se percibe el pasado.

Si a pesar de esto repugna admitir la conservación íntegra del pasado es por exigencias de la atención a la vida. Los mecanismos sensoriomotores del cuerpo proporcionan ya en principio la dosis de memoria práctica necesaria para la vida diaria. Pero estos mismos mecanismos son los que, llegado el caso, permiten al resto de recuerdos «superfluos» actualizarse. El carácter, la edad, las circunstancias hacen que predomine uno u otro tipo de memoria. En el soñador y en el niño tiene más peso la memoria «inútil» que en el hombre impulsivo y el maduro. Hay, por otro lado, momentos en los que parece recuperarse la memoria íntegra de la vida, como en algunas ocasiones antes de la muerte. Pero se trata siempre solo de la mayor o menor preponderancia de dos aspectos de un único proceso.

Si se representa el proceso de la vida como un cono que incide por su punta en el plano de la actualidad (P), habrá que decir que el yo no se encuentra nunca en ninguno de los extremos, el de la pura acción (S) o el de la mera ensoñación (AB), sino en algún plano intermedio de la conciencia (A'B', A"B"), variable según las circunstancias.

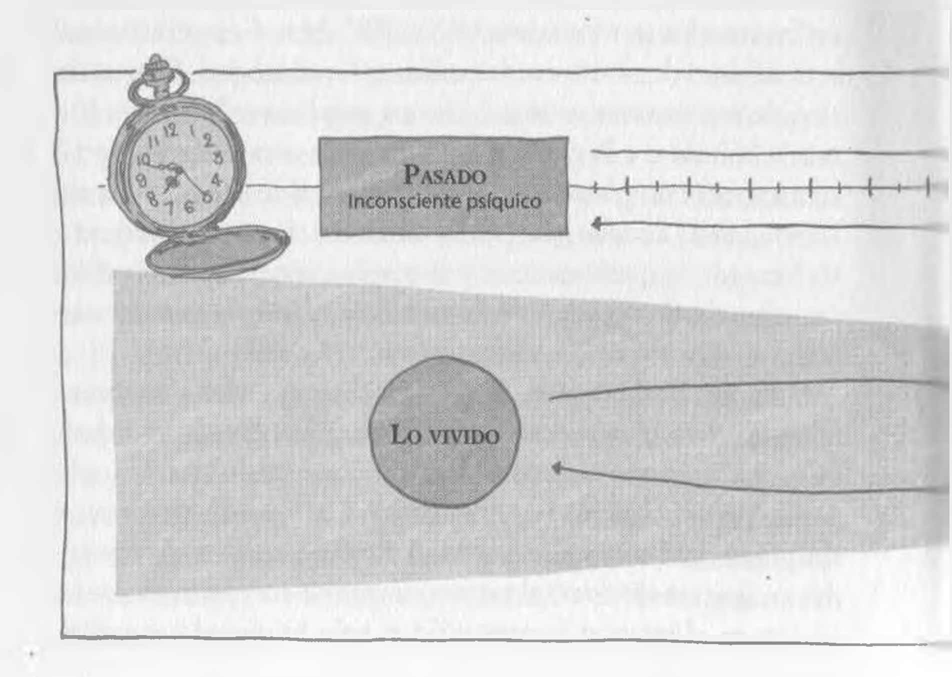
En AB todo sería arbitrariedad: se tendría delante el pasado en su totalidad, pero, al faltar la conexión con la acción, no habría razón alguna para actualizar un recuerdo en lugar de otro. En S, en cambio, todo sería fatal e irremediable.

«Por un lado», dice Bergson, «el estado sensoriomotor S orienta la memoria, de la que no es en el fondo sino su extremo actual y activo; y por otro lado, esta misma memoria, con la totalidad de nuestro pasado, empuja hacia delante para insertar en la acción presente la mayor parte posible de sí misma. De este doble esfuerzo resultan en todo momento una multitud indefinida de *estados* posibles de la memoria». Son los representados por los cortes A'B', A"B", etc. «Son otras tantas repeticiones de nuestra vida pasada en su totalidad. Pero cada uno de estos cortes es más o menos amplio según se acerque más a la base o a la cima; y, además, cada una de estas representaciones completas de nuestro pasado solo saca a la luz de la conciencia aquello que puede encuadrarse en el estado sensoriomotor, lo que se parece, por consiguiente, a la percepción presente desde el punto de vista de la acción que es menester realizar.» De ahí las leyes de asociación por semejanza.

Y lo que se dice de la asociación de recuerdos por semejanza se dice igualmente de la asociación por contigüidad: «Cuanto más nos alejamos de la acción real o posible, más tiende la asociación por contigüidad a reproducir pura y simplemente las imágenes consecutivas de nuestra vida pasada»; mientras que «en el punto en que se concentra nuestra acción en el espacio la contigüidad solo implica la reacción

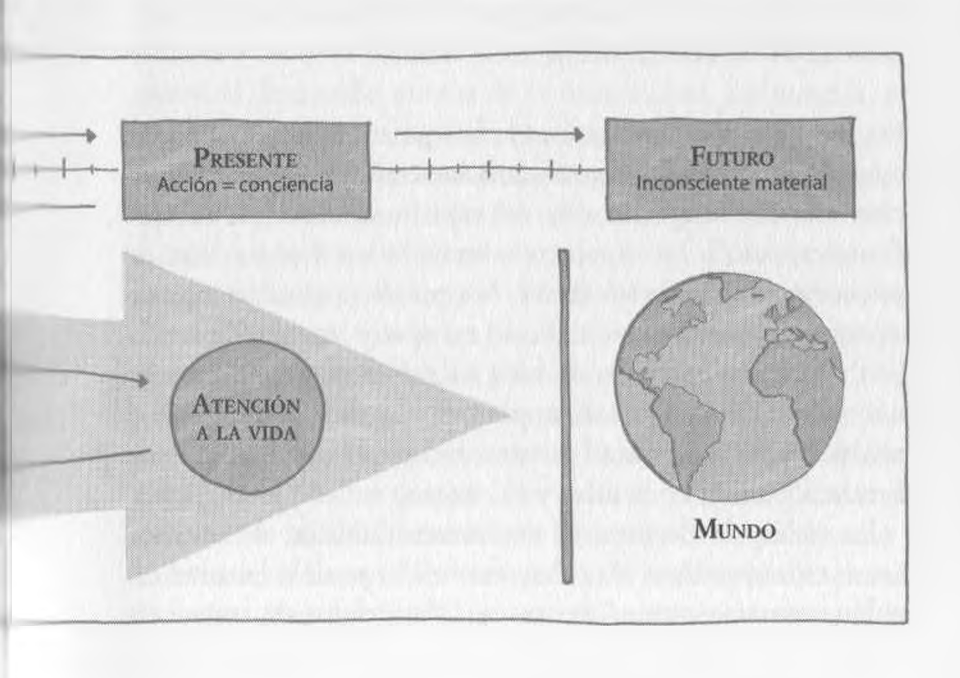
UNA VISIÓN DEL INCONSCIENTE NO FREUDIANA

Lo vivido, en la medida en que no se necesita, se desatiende, pero no desaparece sino que se conserva, según Bergson, en el inconsciente psíquico, dispuesto a ser traído de nuevo a la conciencia en caso de ser requerido; puede decirse que las urgencias de la vida práctica, por usar un vocabulario freudiano, lo reprimen. La situación del inconsciente psíquico no sería muy distinta a la de las imágenes o realidades materiales no percibidas actualmente. El mundo que nos rodea, más allá de nuestra percepción inmediata, está también ahí disponible para entrar en el campo de nuestra conciencia, formando una especie de inconsciente material. Normalmente no dudamos de la existencia de esta realidad inconsciente porque los objetos físicos nos interesan en cuanto a la acción, mientras que nuestras vivencias pasadas carecen (salvo contadas excepciones) de interés y conexión con el presente. No obstante, en rigor, tenemos menos razones para dudar de la existencia del pasado (inconsciente psíquico) que del futuro (inconsciente material).



El pasado influye en el presente

El pasado inconsciente no permanece, afirma Bergson, pasivo e inoperante, sino que, además de influir en el presente por medio del carácter, pugna por desbordar el dique de contención que la atención a la vida le impone e inundar el presente. Cuando esto ocurre se rompe el equilibrio mental y se producen diversas patologías o, si la inundación es controlada, se intensifica la vida consciente y surgen las creaciones del genio. Las diferencias de la concepción bergsoniana con la visión psicoanalítica son notables. No se hace aquí intervenir el impulso sexual ni hay «represión» propiamente dicha. Se supone además que todo lo inconsciente puede hacerse consciente. Es más: algo es inconsciente solo porque puede hacerse consciente, mientras que para Freud lo inconsciente constituye una suerte de raíz de la mente y es por su misma naturaleza incognoscible. Para Bergson, nuestro pasado íntegro, si fuera necesario para la vida y con los instrumentos de ampliación de la conciencia, podría comparecer de nuevo en nuestra presencia, como, según algunos testimonios, ocurre a veces ante la inminencia de la muerte.



inmediatamente consecutiva a una percepción semejante anterior en forma de movimiento». Cuanto más centrado se está en la acción inmediata más se reduce la asociación por contigüidad a una ley mecánica.

El equilibrio mental consistiría en mantener con toda esta masa de recuerdos la atención a la vida. Dicho de otro modo, en mantener el cono apoyado sobre la punta. Para ello son necesarios un esfuerzo y una tensión que impidan la dispersión y la desconexión. El origen de los trastornos psicológicos estaría tanto en la incapacidad para mantener la cohesión de la memoria como en la imposibilidad de vincularla al estado sensoriomotor actual. Esto puede ocurrir por lesiones físicas o por simple debilitamiento de la vitalidad. En ambos casos, el resultado sería la escisión de la personalidad, la independencia y disociación de los recuerdos en el inconsciente y la pérdida de sentido de la realidad.

DUALISMO SIN DICOTOMÍA

De todo lo dicho se desprende la siguiente conclusión: «El cuerpo, orientado siempre hacia la acción, tiene como función esencial limitar la vida del espíritu de cara a la acción. Con respecto a las representaciones es un instrumento de selección, y solo de selección. No puede engendrar ni ocasionar un estado intelectual». El cuerpo (y por tanto el cerebro), concluye Bergson, ni crea ni almacena representaciones, solo las selecciona. Esto plantea con toda radicalidad el problema de la dualidad mente-cerebro, el viejo enigma de la relación entre el espíritu y el cuerpo.

La visión de Bergson es netamente dualista, de un dualismo extremo. Para él no hay confusión posible entre el espíritu, por una parte, que es cualidad, duración, memoria

pura, y el cuerpo, por otra, que es cantidad, extensión y acción. Espíritu y materia no pueden derivarse el uno del otro porque son opuestos e irreductibles. Bergson afirma rotundamente esta bipolaridad. Pero al mismo tiempo sostiene que la vida consiste en transitar continuamente de un extremo al otro, en moverse en una zona intermedia, de difícil definición; una zona que no es propia de la pura ensoñación ni de la ciencia estricta; una zona en la que materia y energía tienden a converger y el móvil y el movimiento a confundirse.

> Conciencia y materia, alma y cuerpo entran en contacto en la percepción.
>
> *MATERIA Y MEMORIA*

Todo ocurre como si no hubiera en la naturaleza un ritmo único, una sola duración, sino innumerables ritmos y duraciones, correspondientes a muy diversos grados de relajamiento o tensión, desde las formas más elementales de la vida y la conciencia hasta las más elevadas y complejas. Para una conciencia mucho más tensa e intensa que la nuestra sería posible sintetizar en unas cuantas fases, quizá en una única «percepción», el desarrollo entero de la humanidad. La materia, en cambio, carente de memoria, sería pura relajación y dispersión. Si la materia no se acuerda del pasado es porque lo repite sin cesar en una sucesión de momentos que equivalen unos a otros y pueden deducirse unos de otros. «Entre la materia bruta y el espíritu más capaz de reflexión», dice Bergson, «se dan todas las intensidades posibles de la memoria o, lo que viene a lo mismo, todos los grados de la libertad».

El punto en el que continuamente entran en contacto el espíritu y la materia es, tal como se ha descrito, la percepción. Esta solo es posible porque interviene la memoria, pero en la percepción pura la memoria no hace otra cosa que retener y sintetizar los incontables momentos de la materia sin aportar todavía nada subjetivo. En el acto de la percepción pura el es-

píritu se posa sobre la materia y se une a ella, sin dejar por eso de distinguirse radicalmente de ella: «Se distingue porque, incluso entonces, es *memoria*, es decir, síntesis del pasado y el presente de cara a la acción, porque contrae los momentos de la materia para servirse de ellos y para manifestarse por medio de *acciones* que son la razón de ser de su unión con el cuerpo».

El problema del dualismo clásico (cartesiano y científico) estribaba en que se reducía la materia a extensión y se colocaba el espíritu fuera del espacio. En la visión de Bergson se mantiene ciertamente el dualismo, la distinción irreductible, pero se suprime la dicotomía, ya que se hace posible la unión entre ambos extremos. El injerto de uno en otro se produce justamente a través de la percepción, que, teniendo lugar en el ámbito de la materia, es ya «el grado ínfimo del espíritu», un espíritu todavía (casi) sin memoria. Este dualismo fundamental descubierto en el análisis de la vida personal se vuelve a encontrar en el análisis de la vida en el sentido más amplio, en el análisis de la evolución, entendida como un proceso continuo en el que intervienen también la intencionalidad creadora y la materia, como una «duración» con su sentido y orientación. Habrá que preguntarse entonces cuál es ese sentido y hasta qué punto la vida en su conjunto es equiparable a la vida individual.

Capítulo 3

¿HACIA DÓNDE VA LA EVOLUCIÓN?

La evolución no es ni fruto del azar ni el desarrollo de un plan previamente fijado. Siguiendo sus líneas fundamentales, se puede observar que toda ella está recorrida por un mismo impulso vital que se manifiesta en el instinto, en la inteligencia y, superándolos en cierto modo a ambos, también en la intuición.

Como se ha dicho, Bergson nunca desarrolló una carrera normal en la universidad y, por consiguiente, no creó escuela ni tuvo discípulos en ella. En 1898 llegó a ser profesor de la Escuela Normal Superior de París, pero resultó una experiencia efímera que duró solo dos años. Sin embargo, el 17 de mayo de 1900, saltándose en cierto modo los escalafones intermedios, fue nombrado profesor del Colegio de Francia y, al año siguiente, elegido miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, circunstancias que determinarán el peculiar modo de transmisión de su pensamiento.

El Colegio de Francia era, y sigue siendo probablemente, la institución docente más prestigiosa del país. Fue fundado en 1530 por Francisco I para dar cabida a disciplinas (griego, hebreo, matemáticas) que la Sorbona entonces desdeñaba. *Docet omnia* será su divisa. Enseñarlo todo. Desde su fundación fue un centro de enseñanza gratuito, que no otorgaba títulos, lo que no le impidió mantener el más alto nivel, al tiempo que, libre de la rigidez de los centros académicos al uso, podía influir poderosamente en la intelectualidad y la

cultura. Desde él, año tras año, viernes y sábados, hasta que se jubiló en 1920, Bergson impartió cursos sobre muy diversos temas ante un público heterogéneo en el que no faltaban artistas y damas de la alta sociedad. Si su ingreso pasó casi desapercibido (nadie recuerda sobre qué versó su primera lección), al cabo de unos años sus conferencias se habían convertido en un verdadero fenómeno social, llegando a tener una influencia sobre la cultura francesa comparable a la que más tarde ejercería Sartre.

A Bergson no le gustaba hablar en sus conferencias de aquello sobre lo que estaba investigando. Pensaba que solo se transmite bien lo adquirido y asentado, no el pensamiento naciente y en ebullición. Distinguía entre el laboratorio y el dispensario. Por eso en sus cursos no se encuentran trazas de sus libros venideros. Sus lecciones eran por lo general estudios históricos o variaciones, más o menos improvisadas, de la partitura de su obra ya publicada. Se asistía a ellas en cierto modo como a un concierto. Con escasos recursos retóricos conseguía invariablemente encantar a su auditorio. Los testimonios acerca de la magia de su palabra son coincidentes. Había sin duda entre sus oyentes y él reciprocidad. Bergson interpretaba la música que los hombres de su tiempo (desde poetas como Péguy hasta sindicalistas como Sorel) necesitaban escuchar, una música estimulante, optimista, a la que cada uno ponía luego su propia letra. El filósofo Manuel García Morente (1886-1942), que lo escuchó, recuerda:

> Todo parecía surgir espontáneo, como el brote vivo de una fuente. A veces un leve ademán de la mano o del busto acompañaba, subrayándola con discreción, alguna brillante metáfora. [...] El público, sugestionado, aspiraba con deleite aquella atmósfera de espiritualidad en que el filósofo iba envolviéndole, sin saber qué admirar y saborear con preferencia,

si la originalidad, la novedad, la riqueza de los pensamientos o la belleza y el encanto supremo de una mágica dicción.

Durante los primeros años del nuevo siglo Bergson siguió publicando, en su mayor parte trabajos menores en los que desarrolló temas apuntados en sus dos libros anteriores: *El sueño* (1901), *El esfuerzo intelectual* (1902), *Introducción a la metafísica* (1903), *El cerebro y el pensamiento: una ilusión filosófica* (1904)... Son armónicos de las notas fundamentales tocadas en sus dos grandes obras. Pero uno de estos trabajos, *La risa* (*Le rire*), merece una atención especial por los análisis de la vida humana que contiene.

LA RISA

El texto apareció en tres entregas en la *Revue de Paris* el año 1900, y poco después el mismo año en forma de libro, llevando como subtítulo *Ensayo sobre la significación de lo cómico.* Se trata en efecto de un análisis de lo cómico, o sea de lo que hace reír. Divide el análisis en tres apartados: lo cómico de las formas y los movimientos, lo cómico de las situaciones y las palabras y, por último, lo cómico de los caracteres. No sería incorrecto decir que hace un estudio fenomenológico de la risa, aunque no se limite a eso.

Observa, en primer lugar, que la risa es algo propiamente humano, no tanto en el sentido de que el hombre sea el «animal que ríe» cuanto en el de que es el «animal que hace reír», que «da risa». De nada natural (una escena, una forma, un comportamiento) se ríe uno, si no es porque lo humaniza. Solo lo humano, o aquello en que se proyecta lo humano, da risa. En segundo lugar, la risa va acompañada de cierta insensibilidad. Uno no se ríe de lo que le importa

o afecta mucho, bien porque lo odie bien porque lo ame. La risa es cosa de la inteligencia, y para que esta actúe es menester «anestesiar momentáneamente el corazón». Y es además, tercera característica, cosa de grupo. Uno se ríe en grupo. Este está siempre presente, ya sea real o virtualmente. El que está o se siente solo, aislado, no se ríe. La risa es un fenómeno cien por cien social, con una función muy determinada.

La risa sirve a la sociedad, según el análisis de Bergson, para castigar y reprimir las conductas que suponen a un tiempo relajación y rigidez respecto de las exigencias sociales, falta de tensión y elasticidad para adaptarse a la convivencia, una actitud mecánica o soñolienta cuando lo que se requiere es alerta y adaptación. La risa sería, en definitiva, el instrumento del que se sirve la sociedad para que todos los individuos mantengan la atención a la vida. Esta es la teoría general, luego viene el análisis de los casos.

Es en el estudio de los casos concretos y las formas particulares de lo cómico donde está lo más interesante de su reflexión. Al analizar lo cómico de los rostros, por ejemplo, llega a la conclusión de que «una deformidad puede resultar cómica cuando una persona bien formada conseguiría imitarla». Y respecto de las actitudes, gestos y movimientos del cuerpo humano dice que «son risibles en la exacta medida en que el cuerpo nos hace pensar en un simple mecanismo». Por eso imitar a alguien siempre es cómico: porque supone reproducir lo que hay de automatismo en una persona. Muchos de los efectos que hacen reír se producen en el fondo porque las personas dan la impresión de ser cosas. Muchas realidades risibles en potencia, como algunas modas o ceremonias, no lo son sencillamente porque se está habituado o se cree en ellas (es decir, porque se vive en una sociedad que se las toma en serio); basta distanciarse un poco para ver lo que tienen de ridículas y cómicas.

Detrás de las situaciones cómicas, se encuentran por lo general repeticiones o series de acontecimientos que se cruzan o interfieren entre sí, produciendo la impresión de que algo mecánico se hubiera incrustado indebidamente en la vida. Y algo semejante ocurre con los chistes y juegos graciosos de palabras: suelen ser o la inserción de una idea absurda en una frase hecha, o la interpretación literal de una metáfora, o la trasposición de una expresión a un tono inadecuado, de todo lo cual proporciona Bergson abundantes ejemplos. Pero donde con más claridad se ve la función social de la risa es en la comedia misma, que es por naturaleza comedia de caracteres. La comedia distancia emocionalmente de los personajes, que son siempre tipos (el avaro, el vanidoso, el pedante), a menudo profesiones (los médicos), o grupos enteros (la burguesía). La comedia tiene que evitar los escollos de la simpatía y la compasión excesivas, so pena de «degenerar» en drama o melodrama. Se concentra en los gestos representativos más que en los actos individuales; y en los gestos en tanto que ridículos, es decir, mecánicos, distraídos, en definitiva, asociales:

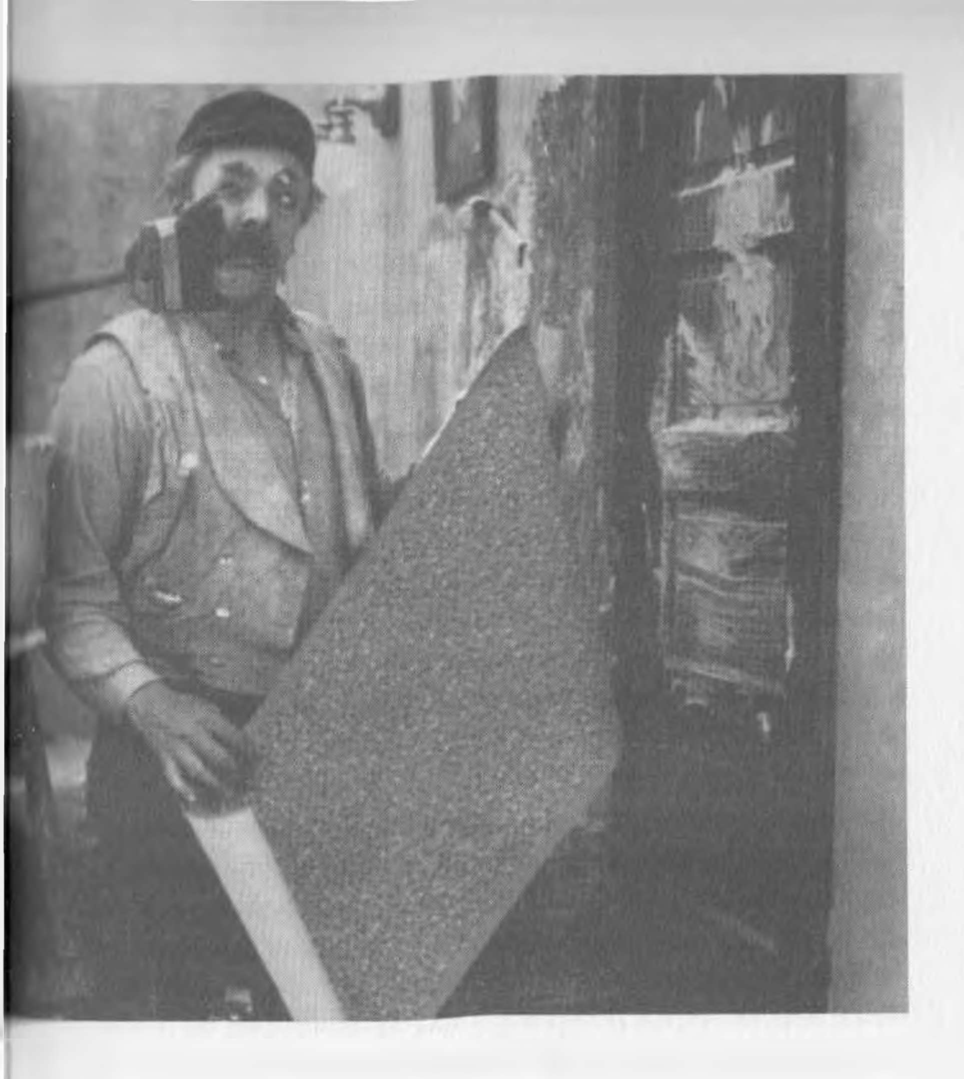
> Por un lado, una persona es ridícula siempre por una disposición que asemeja a una distracción, por algo que vive en ella sin formar parte de su organismo, a la manera de un parásito; por eso dicha disposición se observa desde fuera y puede también corregirse. Pero, por otro lado, al ser la corrección el objeto de la risa conviene que esta alcance de un golpe al mayor número posible de personas. Por eso, la observación cómica va instintivamente a lo general.

La comedia se diferencia del resto de las formas artísticas (tanto literarias como plásticas) en que, a diferencia de todas ellas, rehúye lo individual y único. A otro tipo de artista,



MECANISMOS CÓMICOS

La vida es un cambio continuo, una sucesión irreversible de acontecimientos únicos e irrepetibles, por eso exige una atención continua. Todo lo que es mecánico, cuando está fuera de lugar, resulta inadecuado y torpe, y produce, según Bergson, un efecto cómico. Así, por ejemplo, las repeticiones de palabras o gestos o la inversión de papeles o las series de acontecimientos que interfieren entre sí sobre la base de ambigüedades y malentendidos, que permiten interpretaciones diferentes, como en los vodeviles franceses o las



comedias de enredo. Estos mecanismos producen siempre la impresión de que, de alguna manera, se ha producido una distracción, la vida se ha mecanizado, los personajes son marionetas. La risa no sería sino un correctivo social con el que se reprimirían amablemente, sin el dramatismo de la implicación personal, estas tendencias y situaciones. Cómicos son siempre los caracteres, nunca las personas. Sobre estas líneas, fotograma de la película *Charlot cambia de oficio*, protagonizada por el cómico Charles Chaplin.

dice Bergson, le puede bastar conocer a fondo su propio corazón; el escritor de comedias tiene que ser un buen observador de la sociedad.

La comedia va pues a contracorriente de lo que es la esencia del arte. El arte descubre la esencia de las cosas, su intimidad, podríamos decir. De ahí que en la vida práctica resulte por lo general no ya inútil, sino embarazoso. Porque, como muestra Bergson en *Materia y memoria*, no se vive en trato con la individualidad de las cosas, sino con sus símbolos y formas genéricas. De los prójimos, de sí mismo, de los más íntimos sentimientos, uno tiende a percibir solo su aspecto impersonal en virtud del lenguaje que todo lo media. «Vivimos en una zona intermedia entre las cosas y nosotros, fuera de las cosas y fuera de nosotros mismos.» De ahí la impertinencia y la grandeza del verdadero arte. Este, según Bergson, nos da la intuición, la visión directa e inmediata:

> Si la realidad golpeara directamente nuestros sentidos y nuestra conciencia, si pudiéramos entrar en comunicación inmediata con las cosas y con nosotros mismos, creo que el arte sería inútil, o más bien que seríamos todos artistas, porque nuestra alma vibraría entonces continuamente al unísono con la naturaleza.

La visión del artista y la del filósofo coinciden en este punto.

¿HAY UN FIN EN LA EVOLUCIÓN?

Se comprende que las ideas de Bergson tuvieran una repercusión inmediata y entusiasta entre los artistas, que pugnaban por escapar del ambiente desde el punto de vista estético deprimente del positivismo y sus prolongaciones «realistas».

Sus escritos y sus palabras se convirtieron en fuente de inspiración para los movimientos poéticos, pictóricos y musicales emergentes, lo que condujo al inicio de lo que se ha dado en llamar el «bergsonismo».

En este ambiente receptivo publicó Bergson, en 1907, su tercera gran obra, *La evolución creadora*, la primera que tuvo repercusión internacional inmediata. Se trata de su libro más ambicioso, más metafísico. Pretende prolongar en él las ideas y conclusiones a que había llegado en sus obras anteriores, aplicando a la vida en general lo descubierto en relación con la vida individual, la conciencia inmediata y la memoria personal. La vida, había dicho, es esencialmente duración, o sea, creación continua de algo nuevo, que es nuevo precisamente porque retiene el pasado y, al retenerlo, no puede repetirlo. La duración es por lo mismo irreversible, solo se mueve en una dirección, hacia delante, mientras que la materia inerte, repetición constante de sí misma, es reversible; o mejor, puede recorrerse en cualquier dirección, porque está dada toda simultáneamente. ¿Puede decirse lo mismo de la vida en general, de la evolución de las especies? ¿Puede hablarse también aquí de una duración real y de la conservación del pasado, de algo por consiguiente irreversible? Esta es la cuestión.

En la evolución no se trata evidentemente de un organismo, de un individuo. Los organismos, los individuos (cualquiera que sea el sentido que se dé a concepto tan impreciso y problemático) envejecen y mueren. Sin embargo, la vida continúa gracias a la procreación. La vida pasa como una corriente a través de los individuos, o, más exactamente, a través de las células germinales de los individuos. Pues bien, esta corriente vital, según Bergson, no es vida en un sentido metafórico o atenuado, sino que es verdadera vida, con todas sus características esenciales, incluidas la novedad continua, la retención del pasado y la conciencia. «Cuanto más se

fija la atención en esta continuidad de la vida más se ve cómo la evolución orgánica se aproxima a la de una conciencia, en la que el pasado presiona al presente y hace brotar de él una forma nueva, inconmensurable con sus antecedentes.»

Sin embargo, las ciencias biológicas están basadas en el supuesto contrario, esto es, el supuesto de que la vida no supone ninguna novedad sustancial, de que los organismos se pueden reducir a sus componentes físico-químicos. Es esta una exigencia del pensamiento mismo, de la tendencia innata de la inteligencia, cuya función, había dicho Bergson, es recortar la realidad con fines prácticos y fijarla en el espacio, vaciándola para ello de toda duración, o sea, de toda novedad. El papel de la filosofía tiene que ser, según él, remontar esa pendiente, ir a contracorriente de esta tendencia natural y situar la inteligencia dentro de la evolución de la vida en su conjunto, de modo semejante a como sitúa las percepciones en la dinámica de la vida personal.

La conservación del pasado hace que sea imposible para una conciencia pasar dos veces por el mismo estado.

LA EVOLUCIÓN CREADORA

Hay dos maneras de entender la evolución de las especies, en cierto modo opuestas pero coincidentes en lo esencial: el mecanicismo y el finalismo. Para el mecanicismo todo se explica por la combinación de elementos previamente existentes, debida a movimientos aleatorios o necesarios pero sin intencionalidad alguna. Para el finalismo, en cambio, todo es resultado de un plan previamente determinado, de acuerdo con el cual todo se iría organizando. Nada más opuesto. Y, sin embargo, ambas visiones coinciden en suponer que todo está dado desde el principio y, por tanto, el tiempo no aporta nada nuevo, a lo sumo desarrolla lo que estaba implícito, lleva a cabo un programa. La duración queda así excluida y la ciencia, la inteligencia, puede trabajar con comodidad.

Una filosofía que entienda la vida como duración, como novedad y creación, no puede satisfacerse ni con el mecanicismo ni con el finalismo, al menos en este sentido. Si hay una finalidad en la evolución no puede ser una finalidad externa y ya dada. Esto supondría una armonía universal que es imposible desmentir, aunque desde luego en los fragmentos de realidad que observamos dicha armonía dista mucho de ser completa y presenta numerosas fallas. ¿Quién puede dudar de que hay cierta armonía en los organismos y la vida en general? Pero cuando se observa el detalle, se perciben demasiados desajustes. La adaptación trata de superarlos, aunque esta no es ni mucho menos perfecta. La armonía se ve sobre todo cuando se mira hacia atrás; porque el presente solo se explica retrospectivamente, desde el futuro. No puede ser de otro modo si el futuro es más que el presente.

Ahora bien, si se rechaza el mecanicismo no hay más alternativa que algún tipo de finalismo. Como la falsedad de este no puede demostrarse, siempre le cabe corregirse y adoptar alguna forma más sutil. Y, en efecto, Bergson, después de criticar el finalismo en su forma burda, se propone mostrar que el mecanicismo no explica suficientemente los hechos de la evolución y elaborar conscientemente su propia versión finalista.

Pretende refutar el mecanicismo mostrando el absurdo que supone pensar que por un puro juego ciego de fuerzas físico-químicas, por mera acumulación de variaciones accidentales, se puedan formar de manera independiente, en ramas muy distantes del árbol de la evolución, órganos tan sumamente complejos como el ojo, que requieren la coordinación de innumerables factores, el fallo de uno solo de los cuales bastaría para hacer de él un instrumento inservible y, por tanto, sin relevancia desde el punto de vista de la adap-

tación. Y el argumento vale, según él, tanto si los cambios suponen saltos bruscos como si son variaciones mínimas.

> Si las variaciones accidentales que determinan la evolución son variaciones insensibles habrá que recurrir a un genio bueno —el genio de la especie del futuro— para que conserve y acumule dichas variaciones, ya que no será la selección la que se ocupe de ello. Si, por el contrario, las variaciones accidentales son bruscas, la antigua función solo continuará ejerciéndose, o será sustituida por una función nueva, si todos los cambios acaecidos de golpe se complementan con vistas a la realización de un mismo acto; con lo que habrá que recurrir de nuevo a un genio bueno, esta vez para conseguir la *convergencia* de los cambios simultáneos, como antes para asegurar la *continuidad de dirección* de las sucesivas variaciones. Tanto en un caso como en otro, el desarrollo paralelo de estructuras complejas idénticas en líneas de evolución independientes no puede depender de una simple acumulación de variaciones accidentales.

Tampoco las soluciones lamarckianas, del biólogo francés Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), o neolamarckianas, según las cuales los cambios evolutivos se producirían por transmisión de hábitos adquiridos, son satisfactorias, porque dichos hábitos rara vez tienen alguna repercusión en la herencia genética; y cuando la tienen, esta puede no ir en la dirección marcada por ellos.

En todas estas concepciones hay sin duda parte de verdad, porque están avaladas por hechos, pero solo pueden ser vistas parciales de una realidad más amplia. La verdadera explicación tiene que venir no de la ciencia sino de la filosofía. Y en ella, la única hipótesis plausible que encuentra Bergson es que la vida, desde sus orígenes, es un único

y prolongado impulso que pasa de generación en generación. Este impulso vital (*élan vital*), que en su avance se iría abriendo en líneas de evolución divergentes, sería la causa profunda de las variaciones y explicaría el hecho señalado de que en líneas evolutivas independientes entre sí se den mutaciones similares, como en el caso del ojo que se ha formado en los vertebrados y los moluscos, porque el impulso vital inicial era el mismo.

Si la formación de un ojo parece algo tan sumamente complicado e improbable es porque se considera desde fuera, desde las consecuencias, y no desde la unidad indivisa de la fuerza vital que lo forma y la simplicidad de su función. Se ve como si se tratara de una fabricación, de un ensamblaje de partes previamente elaboradas, por el que al cabo del proceso se encontrara en el producto terminado exactamente lo mismo que se ha ido añadiendo a él por el camino. Pero no hay más que mirar lo que ocurre con un embrión para ver que la naturaleza «no procede por asociación y adición de elementos, sino por disociación y desdoblamiento». Este hecho debería bastar, según Bergson, para refutar el mecanicismo.

Bergson suele poner el ejemplo de la simplicidad del movimiento de una mano visto desde dentro, desde el que ejecuta el movimiento, y su infinita complejidad desde el punto de vista externo, desde el análisis de sus infinitos componentes. Si la mano se moviera entre limaduras de hierro, su movimiento daría lugar a infinidad de mínimos desplazamientos, que un laborioso análisis externo podría determinar. Las ciencias adoptan este punto de vista. Pero el ojo, con sus innumerables partes y compleja «coordinación», no es para el filósofo sino el resultado de la visión, el canal abierto en las limaduras por un sencillo movimiento. El asombro que produce una estructura como la del ojo se debe al punto de

vista externo adoptado por la ciencia (al que no puede ni debe por lo demás renunciar), que considera cada uno de los movimientos de cada una de las limaduras independientemente, como si se hubiera producido de forma aislada, como si fuese posible que solo se diera una parte de dichos desplazamientos. Visto desde dentro, en cambio, todo resulta sencillo y claro.

¿No es esto puro y simple finalismo? Sí y no. Bergson reconoce un cierto finalismo, pero un finalismo en el que no están dados los fines de antemano, en el que no se realiza un plan previamente establecido, en el que, usando las palabras ya tópicas de Antonio Machado (quien por cierto conoció y se nutrió de la filosofía de Bergson), «se hace camino al andar». Esta sería la razón de que el «impulso vital», que no puede ser sino pura contingencia e implicar al menos un rudimento de libre elección, se abra, en su choque con la materia bruta, en direcciones divergentes e imprevisibles.

LAS DIRECCIONES DIVERGENTES DE LA EVOLUCIÓN

La evolución no sigue una única dirección, no avanza en línea recta. Se parece a un obús que, nada más ser lanzado, estallara en pedazos, que a su vez estallaran en multitud de fragmentos. La fragmentación de la evolución se debe, según Bergson, a la inestabilidad intrínseca de la vida, realidad compleja e inestable que tiende siempre a abrirse en un haz de trayectorias, y a la resistencia ofrecida por la materia bruta. En nuestro mismo carácter se puede observar dicha multiplicidad de tendencias y esa limitación. Por ello en nuestra vida se impone la renuncia. La naturaleza, en cambio, dispone a través de la evolución de múltiples vidas y puede hacer innumerables ensayos.

La variedad de las formas vitales no se explica simplemente por la adaptación a las circunstancias. Los mecanismos de adaptación pueden explicar las «sinuosidades del movimiento», pero no su dirección general ni el movimiento mismo: «La carretera que conduce a la ciudad está obligada a subir las cuestas y bajar las pendientes, *se adapta* a los accidentes del terreno; pero los accidentes del terreno no son la causa de la carretera ni le imprimen su dirección».

En la evolución hay sin duda un progreso, no en el sentido de un acercamiento paulatino a un fin previamente establecido (esto supondría un final de la evolución), sino en el sentido de un avance en la dirección de un impulso inicial. Dicho avance además no es ni rectilíneo ni constante, se dan de hecho innumerables detenciones, desviaciones e involuciones. Pero es indudable que hay un progreso en las grandes líneas evolutivas, que son por lo pronto dos: la de las plantas y la de los animales.

No hay ningún rasgo básico de la vida animal que no se encuentre en cierta medida en alguna forma de vida vegetal. Lo que distingue ambas líneas de evolución no son unos rasgos exclusivos, sino la tendencia a acentuar y desarrollar determinados caracteres. Con esta restricción, se puede decir que las plantas se distinguen de los animales por su facultad de crear materia orgánica a partir de elementos minerales tomados directamente de la tierra, el agua y el aire. Esto hace que las plantas no tengan por lo general que desplazarse, mientras que el reino animal es el reino de la movilidad. Y esto lleva a la diferencia más profunda: la conciencia. El reino animal es el reino de la conciencia porque donde hay movilidad tiende a haber conciencia, es decir, sensaciones. Para que haya conciencia no es necesario que haya cerebro (ni siquiera sistema nervioso), como para que haya alimentación no es necesario tener un estómago. La conciencia se da,

dice Bergson, donde hay movimiento libre o espontáneo, y en la medida en que lo hay. La conciencia es al mismo tiempo causa y efecto del movimiento. Es causa del movimiento porque lo dirige, y efecto porque sin la capacidad de moverse la conciencia se atrofia o adormece.

Que conciencia e inconsciencia son las dos direcciones en que han avanzado respectivamente animales y plantas lo muestra el hecho de que los mejores ejemplos de organismos conscientes se dan entre los animales más evolucionados, mientras que, por el contrario, para encontrar ejemplos de conciencia en las plantas habría que descender a los organismos menos evolucionados. Plantas y animales proceden de unos mismos microorganismos en los que todas las tendencias están aún indiferenciadas. Al ir evolucionando en direcciones divergentes se ha ido produciendo una diferenciación o división de tareas, pero manteniéndose siempre como latentes, afirma Bergson, todas las tendencias iniciales. Así, los animales pueden a veces aletargarse y las plantas, en determinadas circunstancias, adquirir movimiento y ciertas formas de sensibilidad. Esto explicaría por ejemplo, según él —además de la existencia de órganos similares, como los ojos, en líneas de evolución animal divergentes—, la reproducción sexual tanto en plantas como en animales.

En el animal todo está montado en función de la movilidad. Un animal superior «está constituido esencialmente por un sistema sensoriomotor instalado sobre unos aparatos digestivos, de respiración, de circulación, de secreción, etc., cuyo papel es repararlo, limpiarlo, protegerlo, crear para él un medio interno constante y, sobre todo, proporcionarle energía potencial que pueda convertir en movimiento de locomoción». La evolución del sistema nervioso tiende, por una parte, a hacer posibles movimientos cada vez más precisos y adaptados, y por otra, a dejar un margen cada vez

mayor para la elección entre ellos. De este modo, la vida va insertando la indeterminación en la materia y los sistemas nerviosos se convierten en verdaderas «reservas de indeterminación» en las que puede emerger la libertad.

LA INTELIGENCIA ESTÁ HECHA PARA LA MATERIA INERTE

La inteligencia y el instinto persiguen el mismo objetivo por distintas vías. Ambos pretenden servirse de la materia bruta para sus fines vitales: la inteligencia fabricando o utilizando instrumentos no organizados (las herramientas), el instinto creando instrumentos organizados (órganos altamente especializados). La formación de un nuevo instrumento organizado con precisión suficiente supone la creación de una nueva especie. La utilización de un instrumento no organizado, por lo general imperfecto y de menor eficacia, no supone un cambio de especie sino un enriquecimiento de la que lo utiliza o fabrica, porque el nuevo «órgano artificial» amplía las posibilidades del organismo natural. En este sentido, la evolución de los vertebrados se manifiesta como un denodado esfuerzo por zafarse de los instintos en busca de la inteligencia, que va acompañada de la conciencia.

La conciencia surge en la medida en que los instintos son deficitarios, esto es, cuando sus soluciones resultan inseguras o no se ajustan enteramente a las necesidades. La conciencia trata de resolver el problema por medio de la representación. Cuando el acto, a fuerza de repeticiones, se automatiza y se convierte en hábito (sucedáneo del instinto), la conciencia se adormece y anula, hasta nueva orden. Tanto el pensamiento consciente como el mecanismo inconsciente o instinto son formas de conocimiento, solo que en el segundo caso la representación, más que en hacer presentes

LOS DISTINTOS CAMINOS DE LA EVOLUCIÓN

Para entender la evolución animal es menester tener en cuenta que el impulso vital que ha dado origen a cada una de sus formas tiene una fuerza o intensidad limitada, y tiende por ello a remansarse e instalarse en especies estables, que han logrado un éxito relativo. De las cuatro grandes direcciones de la evolución animal: equinodermos, moluscos, artrópodos y vertebrados, solo dos parecen haber compensado el esfuerzo invertido en ellas. Tanto los equinodermos como los moluscos han conducido la vida a callejones sin salida. Unos y otros, por distintas vías, habrían sucumbido en general, por así decirlo, a la tentación de encerrarse en un armazón que, al tiempo que los protege, los condena a un estado de semiletargo, semejante en algunos sentidos al de las plantas. Artrópodos y vertebrados, por el contrario, han conquistado la Tierra. Dentro de los primeros, en particular los himenópteros, y entre los segundos, como es evidente, el hombre. Ambos han seguido vías divergentes: unos, la del instinto; otros, la de la inteligencia.

Cada camino guarda el recuerdo de los demás

No se trata, subraya Bergson, de fases sucesivas de un mismo proceso. La inteligencia no está montada, como suponía Aristóteles, sobre la vida vegetativa e instintiva. Vida vegetativa, instinto e inteligencia son tres direcciones divergentes, que se apartan a medida que avanzan. La diferencia entre ellas no es de grado, sino de naturaleza. Pero así como en la adormecida vida vegetativa se manifiesta a veces un arranque de conciencia, y en la vida animal en su conjunto se producen recaídas en el letargo vegetal, en toda vida instintiva habría un margen para la decisión inteligente, y en toda inteligencia restos de la vida instintiva. Los paralelismos y coincidencias que se dan entre las distintas vías evolutivas, por ejemplo el de la diferenciación y reproducción sexual, podrían ser consecuencia de la procedencia de un tronco común. En su dirección, sin embargo, las diferentes vías son divergentes y se apartan tanto más cuanto más avanzan. Solo la intuición humana puede recuperar sustancialmente lo que hay de instintivo en el fondo de la inteligencia y ampliarla.

PLANTAS
(Inmovilidad)



Crean materia orgánica a partir de minerales.

• • •

Al no tener que buscar el alimento tienden a la inmovilidad.

• • •

No necesitan sentir y se envuelven en somnolencia.

• • •

Fabrican y acumulan energía.



ANIMALES
(Movilidad)

Tienen que buscar el alimento y, por tanto, moverse.

• • •

Necesitan sentir y avanzan en la conciencia.

• • •

Son grandes consumidores de energía, que emplean con gran margen de indeterminación.



EQUINODERMOS Y MOLUSCOS
(Semisomnolencia)

Se rodean de una coraza protectora y quedan aletargados.

• • •

Tienen una capacidad de movimiento y acción muy limitada.



ARTRÓPODOS
(Instinto)

Reparten su actividad por numerosos apéndices especializados.

• • •

Se sirven de instrumentos organizados de gran precisión.

• • •

El instinto se dirige al objetivo directamente y sin titubeos.



VERTEBRADOS
(Inteligencia)

Concentran su actividad en cuatro extremidades poco especializadas.

• • •

Construyen y utilizan herramientas no organizadas e imperfectas que deben rehacerse continuamente.

• • •

Se necesita una inteligencia que anda a tientas.

imágenes, consiste en interpretarlas, o fingirlas (*jouer*), por medio de movimientos. Pero aquí la diferencia, como ya había explicado Bergson en *Materia y memoria*, es de grado, y se puede pasar de una forma a otra de representación o conocimiento.

No es la conciencia, sin embargo, la única diferencia entre la inteligencia y el instinto. El instinto supone por lo general un conocimiento innato de cosas concretas, mientras que la inteligencia conlleva, de manera igualmente innata, la tendencia a fijarse en las relaciones entre las cosas, como puede observarse ya, según hace notar Bergson, en la conducta de los niños. Dicho de otro modo: el instinto es conocimiento de la materia y la inteligencia, de la forma. El instinto es conocimiento saturado de un objeto, la inteligencia capta numerosos objetos en una red de relaciones, pero es a cambio un conocimiento vacío. La inteligencia rebasa la mera utilidad práctica inmediata, es capaz de buscar muchas cosas, que no le urgen y probablemente nunca encontrará. El instinto, en cambio, encuentra siempre, sin buscar.

Instinto e inteligencia constituyen dos soluciones divergentes, igualmente elegantes, de un mismo problema.

LA EVOLUCIÓN CREADORA

La inteligencia, por otro lado, solo se encuentra cómoda entre la materia no organizada, y particularmente entre los cuerpos sólidos. Solo se representa claramente lo discontinuo, lo inmóvil; entre lo fluido se encuentra perdida. Lo que la caracteriza es su ilimitada capacidad de descomponer las cosas según una ley cualquiera y recomponerlas formando un sistema. En esta labor se sirve de un lenguaje que, a diferencia del lenguaje instintivo, está constituido por signos móviles, esto es, por signos que no designan invariablemente un mismo objeto (como en el lenguaje de las abejas, por

ejemplo), sino que pueden desplazar su significado. Y así es como surge un día en el hombre, presumiblemente no sin cierta sorpresa, la conciencia de que no solo puede designar cosas, sino también generar ideas.

Pero la inteligencia, tanto cuando se aplica a la materia bruta como cuando se ocupa de la vida misma, solo puede pensar bien por medio de ideas claras y distintas, ideas lógicas, geométricas, configuradas según el modelo del espacio diáfano e infinitamente divisible, reduciendo en definitiva, según lo dicho en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, el tiempo a espacio, lo vivo a lo inerte. Por eso la inteligencia no es el instrumento más apropiado para pensar la evolución. «La inteligencia», dice Bergson, «se caracteriza por una incomprensión natural de la vida». La evolución es puro devenir, novedad radical; y la inteligencia solo se encuentra a gusto en lo discontinuo, lo inmóvil, lo inerte.

El instinto, por el contrario, se encuentra en una continuidad tan perfecta con la vida que muchas veces es difícil decir dónde acaba propiamente un organismo y dónde empieza su instinto, dónde acaba por ejemplo la formación de un embrión y dónde empieza su comportamiento instintivo, como en el caso de las larvas. El conocimiento que encierra el instinto no solo es práctico, ejecutivo, sino que se produce además a distancia. Es comparable en este sentido a la visión, que entra por así decir en contacto con las cosas sin tocarlas. Por eso no necesita andar «a tientas» y va directo a su objetivo. Como la avispa que sabe perfectamente, sin necesidad de ensayos, en qué parte del cuerpo de la oruga inyectar la sustancia paralizante que permitirá a esta seguir viviendo mientras las larvas depositadas en ella se nutren de su sustancia vital. La avispa lo sabe por «simpatía», desde dentro, como si ambas, avispa y oruga, formaran parte de un mismo organismo.

La ciencia, evidentemente, no puede recurrir a esta «simpatía». Tiene que proceder por medio de la percepción y el análisis, usando la inteligencia. Pero el instinto, como se ha dicho, no es completamente ajeno a esta. La inteligencia participa del instinto. «En los fenómenos del sentimiento, en las simpatías y antipatías irracionales experimentamos en nosotros mismos, de forma mucho más vaga y demasiado penetrada también de inteligencia, algo de lo que debe de ocurrir en la conciencia de un insecto que actúa por instinto.» Pues bien, esta forma de conocimiento directo, vivido, esta simpatía vital de la que la ciencia no se puede servir es, sin embargo, una herramienta imprescindible en la vida, y de ella, afirma el filósofo francés, no tiene la filosofía por qué prescindir.

No solo puede recurrir a ella, sino que debe tratar de extender su uso a todas las operaciones vitales; más aún, hacer que reflexione sobre sí misma. De este modo, el instinto, «desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente», se convertiría en intuición. Que esto es posible lo muestra la existencia en el hombre del sentido estético. Este nos hace captar las cosas desde dentro, como los sentidos externos nos hacen captarlas desde fuera. En ambos casos se trata de objetos individuales. Pero así como la ciencia procede generalizando los datos de la percepción externa, puede pensarse en una intuición filosófica que generalice los datos de la percepción interna, teniendo por objeto no ya tal o cual manifestación vital sino la vida en su conjunto.

Esta intuición filosófica nunca alcanzará el desarrollo que ha adquirido la inteligencia en la ciencia, porque el núcleo o foco central de nuestra conciencia lo constituye la inteligencia. Pero para entender todo lo referente a la vida es

necesario atender también a ese halo nebuloso que rodea la zona central de luz. Solo haciéndolo así se puede entrar en verdadera comunicación con el resto de los seres vivos y ampliar el ámbito de la conciencia.

La ampliación indefinida de la conciencia sería el fin, si se puede hablar de un fin, de la evolución. Hay conciencia desde el momento en que hay posibilidad de elegir. La ampliación de la capacidad de elección y la ampliación de la conciencia van en paralelo.

La impresión que produce la historia de la evolución es la de una conciencia comprimida en cada una de las especies y organismos que pugnara por crear en medio de la materia las condiciones de su liberación:

> Es como si una gran corriente de conciencia hubiera penetrado en la materia, cargada como toda conciencia de gran multitud de virtualidades interpenetradas, arrastrando así la materia a la organización, pero ralentizándose al mismo tiempo y diversificándose infinitamente su movimiento.

Desde este punto de vista, el hombre ocuparía desde luego un lugar privilegiado, y su diferencia respecto del resto de los animales no sería de grado, sino de naturaleza. En él, el desarrollo que ha alcanzado la inteligencia y el dominio sobre el mundo material que esta le confiere son tales que se ha producido un salto cualitativo. Porque, al ampliar espectacularmente sus posibilidades de acción, el hombre se ha hecho tan consciente, y al mismo tiempo tan capaz de controlar sus hábitos motores, que puede distraerse de las urgencias vitales y emplear imaginativa, creativamente sus excedentes de conciencia.

La conciencia es en el hombre sobre todo, como se ha visto, inteligencia. Pero podría y debería ser también intui-

ción. «Una humanidad completa y perfecta sería aquella en que estas dos formas de la actividad consciente alcanzaran su pleno desarrollo.» El impulso vital que ha desembocado en la humanidad y que, al parecer, ha tenido que ir dejándose por el camino, en las plantas y los animales, partes considerables de sí mismo, sigue prolongándose en el hombre, acaso hacia el superhombre, por la vía de la intuición. El movimiento, a pesar de las resistencias, es imparable:

> Todos los seres vivos se agarran y ceden al mismo empuje formidable. El animal se apoya en la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera es, en el espacio y en el tiempo, un ejército inmenso que galopa junto a cada uno de nosotros, por delante y por detrás de nosotros, en una carga arrolladora capaz de derribar todas las resistencias y de franquear innumerables obstáculos, quizás incluso la muerte.

EL FILÓSOFO Y LA GUERRA

El gran error del espiritualismo, según Bergson, ha sido pensar que separando la vida espiritual del cuerpo, elevándola y aislándola en las alturas, se la ponía a salvo. Pero el espíritu no se entiende sin su brega con la materia. La filosofía de la intuición, dando razón de la relación entre ambos, nos introduce en la verdadera vida espiritual. La teoría de la evolución creadora conduce por ello a una teoría ética y de la religión.

El éxito de *La evolución creadora* fue fulgurante. La primera edición del libro se agotó a las pocas semanas. Hasta 1914 aparecieron en Francia dieciséis ediciones. En 1911 se tradujo al inglés. En 1912, al español y al alemán. Buena parte de los mejores filósofos del momento (William James [1842-1910], Charles S. Pierce [1839-1914], John Dewey [1859-1952],



LA DOBLE GUERRA DE BERGSON

Aparte de su implicación diplomática, Bergson pronunció, a los pocos días de la declaración de la guerra, el primero de una serie de discursos que podrían denominarse «discursos de guerra». En ellos, el filósofo llevó el enfrentamiento con Alemania al terreno intelectual. El tema central era: «La lucha contra Alemania es la lucha de la civilización contra la barbarie», y Bergson hablaba en ellos del «cinismo» y la «brutalidad» de este país. Fueron a todas luces discursos pronunciados al calor de la guerra y que solo se entienden en ese contexto, la manifestación de un fenómeno nuevo, característico del siglo xx: la guerra total. En su momento fueron acogidos con calurosos y entusiastas aplausos aunque, al acabar la guerra, una nueva generación entró en escena y las cosas empezaron a verse de manera muy distinta. En la imagen, una muchedumbre de movilizados acudiendo en agosto de 1914 a la Gare de l'Est de París.

Bertrand Russell [1872-1970] o Karl Jaspers [1883-1969]) se pronunciaron sobre su filosofía. Pronto lo llamaron para dar conferencias: Italia, Inglaterra, Escocia, Estados Unidos. Es especialmente importante el viaje que hizo a este último país en 1913, donde habló en las universidades de Columbia, Princeton y Harvard. Y pronto tendría que volver, pero esta vez en misión diplomática.

El año 1914 fue sin duda decisivo en la historia europea y en la historia de Bergson. El 10 de enero fue elegido presidente de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, y al mes siguiente miembro de la Academia Francesa de la lengua. Sus múltiples compromisos le llevaron a suspender sus famosos cursos en el Colegio de Francia. Se vio obligado incluso a imprimir cartas de respuesta a sus corresponsales y a los periodistas diciendo que no tenía tiempo de contestar ni de conceder entrevistas...

La declaración de guerra de agosto hizo que el apartamiento de la docencia fuera definitivo, para dar paso a una carrera que se puede denominar en cierto modo «política». Declarada la guerra con Alemania, Bergson tomó naturalmente partido y se puso al servicio de su país. Formó parte de varios comités para aprovechar su prestigio internacional. En mayo de 1916 viajó a España en misión cultural para pronunciar una serie de conferencias, pero sobre todo para promover el abandono de su neutralidad en la guerra. Ese fue también el objetivo de su segundo viaje a Estados Unidos en los primeros meses de 1917, que tuvo mucha mayor trascendencia. Su misión era oficial y su objetivo claro: hacer que el país americano se uniera a los aliados. Se movió al más alto nivel, entrevistándose en la Casa Blanca con el presidente Wilson. En abril de ese año Estados Unidos entró efectivamente en la guerra, lo que decidió su resultado. Todo indica que la labor de Bergson en este asunto no fue vana.

Socialmente, Bergson se encontraba en la cima; e intelectualmente en su etapa de mayor madurez. Desde ella lanzó una mirada retrospectiva al camino recorrido e hizo inventario de sus logros. Era el momento de reflexionar sobre el método, que no podía establecerse a priori, sino después de haberlo validado en la investigación efectiva y en el diálogo y colaboración con las ciencias; era el momento de cuestionarse el método de la filosofía.

Capítulo 4

LA INTUICIÓN, MÉTODO DE LA FILOSOFÍA

La inteligencia está hecha para entender la materia. Es la herramienta adecuada para la ciencia. En cambio, todo lo que es vital se le escapa. Por eso, la filosofía tiene que recurrir a la intuición. Ambas, ciencia y filosofía, deben colaborar; pero, a cada una en su campo, hay que exigirles mayor precisión.

En noviembre de 1919, Bergson empezó a trabajar en el Consejo Superior de Instrucción Pública, desde donde tuvo ocasión de intervenir, sobre todo a partir de 1921, en la polémica que se libraba entonces en torno a los planes de enseñanza media. Bergson defendía un bachillerato único, de carácter marcadamente clásico (con cuatro años de griego y latín obligatorios) y escasa especialización, dejando fuera las ciencias aplicadas y prácticas. Quería que hubiera en Francia dos élites claramente diferenciadas: la del pensamiento y la de la acción. Es evidente que iba en contra de la corriente de la historia y sus propuestas fueron muy pronto desechadas.

En 1922 fue elegido presidente de la Comisión Internacional de Cooperación Intelectual, creada en el seno de la Sociedad de Naciones y que, como esta, arrastró una existencia ineficaz, burocrática, fantasmal.

De ambos cargos dimitió en 1925, al declarársele una grave enfermedad reumática que lo mantuvo inmovilizado, hasta el punto de que cuando en 1928 recibió el premio Nobel

de Literatura no pudo ir a recogerlo. Pero esta situación no impidió a Bergson seguir trabajando.

Lo hacía desde el retiro, en un doble sentido. Por un lado, no volvió ya a ser el conferenciante de éxito extraordinario que había sido antes de la guerra ni fue nunca el escritor de revistas de gran tirada que algunos querían hacer de él después de ella. Por otro lado, vivió desde entonces en el retiro de su consagración: Bergson se había convertido en un clásico en vida, que todos respetaban, e incluso veneraban, pero que había dejado de encender pasiones y dividir a la sociedad.

Hubo sin embargo un libro suyo, publicado en 1922, que todavía generó polémica: *Duración y simultaneidad*. El tema era la interpretación de la teoría de la relatividad. Y en la polémica se vio implicado el mismo padre de la teoría, Alfred Einstein (1879-1955).

A PROPÓSITO DE LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD

Bergson es crítico con las ideas de Einstein. Pero entiéndase bien: Bergson no critica la teoría de la relatividad (su formulación matemática y su exactitud), sino la interpretación filosófica que de ella se hace, que hace por lo pronto el mismo Einstein. Y lo que critica fundamentalmente es su noción del tiempo.

Según se ha visto, desde el primer momento Bergson hace de la noción de tiempo el centro de su reflexión filosófica. La idea de que no solo la noción de tiempo que usa la ciencia sino la que se usa en la vida corriente son consecuencia de una espacialización casi inevitable, impuesta por las necesidades prácticas, es en él recurrente, en cierto modo la intuición originaria de la que brota todo su pensamiento.

Por eso cuando Einstein publicó en 1905 su teoría de la relatividad especial o restringida, y en 1915 la teoría de la relatividad general, según las cuales, dependiendo de la velocidad, el tiempo se «dilata» más o menos, Bergson no podía dejar de interesarse vivamente.

Las teorías de Einstein conducían en efecto a desconcertantes paradojas. Como consecuencia de la constancia de la velocidad de la luz dentro de sistemas que se mueven en la misma dirección que esta, según habían demostrado los experimentos de los físicos Albert Michelson (1852-1931) y Edward Morley (1838-1923), resultaba evidente que, a medida que la velocidad del sistema aumentaba, el tiempo en él se dilataba y el espacio se contraía; de otro modo era imposible que se mantuviera constante la velocidad de la luz, como de hecho ocurría. Es más: sucesos que en el interior del sistema en movimiento parecían simultáneos se veían desde fuera como sucesivos, y viceversa. Y de esto se sacaban consecuencias que dejaban perplejo: un hombre que viajara a una estrella lejana a gran velocidad y volviera a igual velocidad a la Tierra encontraría que mientras él había envejecido un año, por ejemplo, el resto de los habitantes de la Tierra habrían envejecido diez.

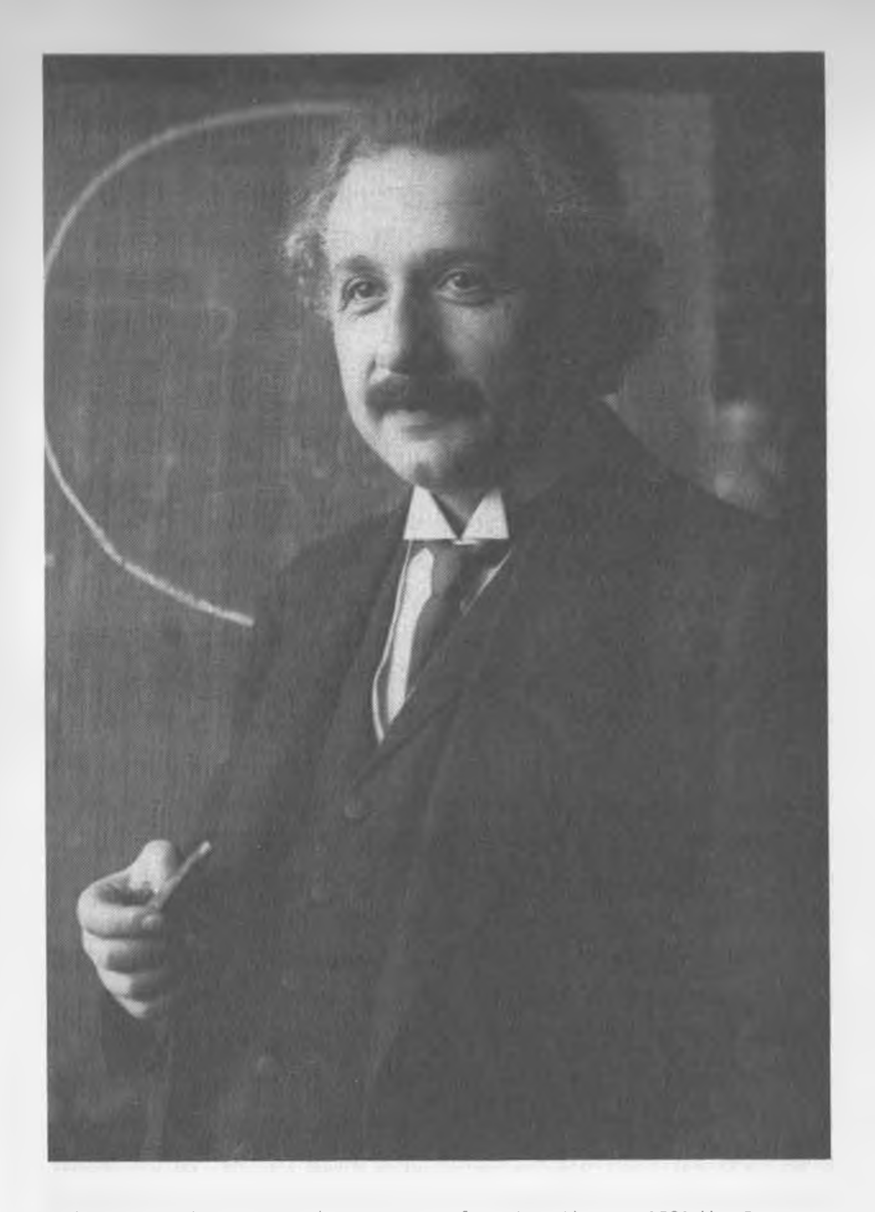
Bergson no discutía la exactitud de los cálculos matemáticos que llevaban a estas conclusiones; lo que se preguntaba era qué idea de tiempo se estaba manejando en ellos y si de lo que se hablaba era en efecto del tiempo real. Y de manera no menos chocante, afirmaba además que la teoría de la relatividad general, pese a establecer una pluralidad de tiempos (de hecho infinitos), venía en el fondo a confirmar la existencia de un tiempo único.

Según él, en efecto, los tiempos múltiples a que remite la teoría son ficticios, tiempos espacializados, y solo hay un tiempo real. El tiempo real, dice, es la duración efectiva, el

flujo en el que puede distinguirse un antes y un después; es necesariamente un tiempo vivido, no medido. La deformación espacio-temporal que, según la teoría de Einstein, es menester suponer en todos los objetos o sistemas que se mueven respecto de nosotros (el sistema de referencia) sería una deformación similar a la de la perspectiva visual. A medida que un cuerpo se va alejando lo vamos viendo más pequeño, según unas leyes de perspectiva bien precisas. ¿Significa eso que su tamaño real disminuya?

Si hubiera un punto de vista privilegiado y constante desde el que se pudiera juzgar (medir) el tamaño de todas las cosas, habría que decir que, en efecto, estas disminuyen a medida que se alejan. Sin embargo, ese punto de vista no existe, porque, como pone de manifiesto la teoría general de la relatividad, el movimiento es absolutamente relativo (valga la expresión), y tanto se puede decir que se alejan las cosas de uno como que uno se aleja de ellas. Pues algo similar ocurre, dice Bergson, con el espacio-tiempo. El espacio-tiempo del astronauta que se aleja de la Tierra en un cohete no se deforma (su tiempo en particular no se dilata) realmente, si por «realmente» se entiende lo que hay que entender: la vivencia directa, los datos inmediatos de la conciencia. El tripulante del cohete vive el tiempo igual que el habitante de la Tierra. Y también él se verá obligado a aplicar la misma deformación respecto del que vive en la Tierra. Pero esto es así solo si se pretende comparar, medir simultáneamente, ambos tiempos; no cuando sencillamente se vive e imagina la vida del otro.

Si se acepta que el tiempo medido, el tiempo que es necesario atribuir al que se aleja de uno, varía en efecto con la velocidad, se cae inevitablemente en contradicciones. Porque será necesario atribuirle simultáneamente innumerables duraciones o ritmos temporales, según la velocidad que en



En la imagen, Albert Einstein durante una conferencia en Viena en 1921. Un año después, Bergson publicaría un libro criticando, no la formulación de la teoría de la relatividad, sino la interpretación que de ella hacía el reverenciado científico. Se inició así un debate sobre el asunto, al que el filósofo al final tuvo que renunciar por sus insuficientes conocimientos matemáticos. Sin embargo, nunca se dio por vencido ni aceptó la interpretación realista que Einstein daba a su teoría.

cada caso se le atribuya, que siempre será relativa. Pero nada de esto puede afectar a la vivencia real del tiempo. La duración no puede vivirse simultáneamente a infinidad de ritmos diversos, como parece implicar la pluralidad de tiempos postulada por la relatividad. Si esto es así es porque el tiempo a que se refiere la física no es el tiempo sino su medida; no es duración, sino espacio.

La idea inicial de Bergson no fue la de publicar un libro sobre la teoría de la relatividad. *Duración y simultaneidad* se empezó, según declara su autor en el prólogo, para uso personal, con la única intención de aclararse con respecto a las teorías de Einstein, para averiguar hasta qué punto la concepción de la duración como opuesta al tiempo espacializado, de la que venía hablando Bergson desde 1889, era compatible con la concepción relativista de la amalgama espacio-tiempo. El resultado ya se ha visto: «Las tesis de Einstein no solo no parecían contradecir, sino que confirmaban y avalaban con un principio de prueba la creencia natural de los hombres en un Tiempo único y universal. Su aspecto paradójico se debía simplemente a un malentendido».

El supuesto malentendido sin embargo no pudo disiparse fácilmente. El libro de Bergson despertó en seguida reacciones hostiles. En general, los físicos (los físicos que entendían entonces la teoría de Einstein) se mostraron contrarios y los filósofos, favorables a las ideas vertidas en él. Se entabló entonces un debate en el que no dejó de intervenir el mismo Einstein, que hizo una interpretación realista de sus propias teorías. Pronto, sin embargo, Bergson se vio obligado a renunciar, reconociendo que le faltaban los conocimientos matemáticos necesarios para seguir con el detalle requerido el desarrollo de la discusión. Esto no impidió que el libro se siguiera reeditando durante un tiempo. Y aunque a partir de 1931 Bergson no permitió su reedición, ello no signifi-

caba que se diera por vencido. La cuestión, de hecho, sigue abierta.

EL DISCURSO DEL MÉTODO

Malentendidos y errores puntuales aparte, lo que resultaba cada vez más evidente era que, frente a lo que se pensaba apenas unas décadas antes, la filosofía no estaba en trance de extinción ni iba a ser asimilada por la ciencia, y ambas, ciencia y filosofía, estaban llamadas a entenderse. Y no era solo la filosofía la que llamaba a la puerta de la ciencia. La misma ciencia, más aún a partir de la revolución provocada por la física cuántica, se vería obligada a contar con la filosofía. Los mismos científicos tendrían en cierto modo que hacerse filósofos, porque lo que parecía ponerse en cuestión no eran solo los cimientos de la ciencia sino también el sentido común.

En 1922, el mismo año de la publicación de *Duración y simultaneidad*, Bergson redactó un texto que puede considerarse su particular «discurso del método». Al igual que el célebre tratado de René Descartes, aparecía como introducción a una obra mayor, y hacía en él, como Descartes, un recorrido por su historia intelectual, exponiendo en detalle el itinerario o «método» de su filosofía. El libro al que servía de introducción, *Pensamiento y movimiento* (*La pensée et le mouvant*), se publicó en 1934, pero es significativo que el importante texto introductorio estuviera redactado mucho antes, justo cuando Bergson se encontraba en ardua discusión con las teorías de Einstein y su interpretación.

«Lo que más le ha faltado a la filosofía», empieza diciendo, «es precisión». No una precisión científica o matemática, sino la exigida por su objeto propio: la precisión de concep-

tos hechos a medida de la realidad. Muy en primer lugar, no es preciso insistir en ello, el concepto de tiempo. La filosofía no puede ni debe aspirar a la precisión matemática porque la matemática no capta el tiempo real, o sea la duración, sino que lo deja pasar entre sus mallas. La precisión que hace falta a la filosofía es la de la «intuición».

Lo que más le ha faltado a la filosofía es precisión.

PENSAMIENTO Y MOVIMIENTO

Ante este nombre dice Bergson haber vacilado largo tiempo, antes de decidirse a utilizarlo. Aunque no se recurra todavía a él, la idea está ya presente en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. La intuición, en efecto, no es sino el conocimiento directo..., no de las cosas sino de la vida, de la duración interior, del espíritu. «Es la visión directa del espíritu por el espíritu.» Es visión, es conciencia, pero «una conciencia inmediata, una visión que no se distingue apenas de lo visto, un conocimiento que es contacto, incluso coincidencia». Es, por otro lado, conciencia que deja entrever sus propios límites y permite constatar la existencia del inconsciente. Es, en fin, conciencia que hace posible la comunicación por empatía con otras conciencias, entre las cuales, dice Bergson, la separación es menos neta que entre los cuerpos.

La labor de la intuición, pese a lo que pudiera parecer, no es fácil: resulta penosa porque tiene que hacerse a contracorriente. Ya se ha visto que la inteligencia se encuentra cómoda entre los cuerpos sólidos y bien delimitados, por eso puede trabajar ininterrumpidamente. La intuición, en cambio, tiene que hacer esfuerzos intensos y necesariamente breves. Su expresión verbal es, además, al menos al principio, siempre oscura, como si las palabras mismas se le resistieran, mientras que los resultados de los trabajos de la inteligencia resultan claros desde el primer momento.

Bergson afirma que hay dos tipos de claridad. Está, por un lado, la claridad de las ideas bien definidas, es decir, reductibles a lo ya conocido. Estas ideas son claras en sí mismas, pero no desprenden luz. En cambio, las ideas nuevas y simples, irreductibles a nada anterior, las ideas captadas por la intuición son al principio oscuras, pero tienen la virtud de irradiar luz y aportar claridad a todo lo demás. Por eso, la filosofía basada en la intuición tiene generalmente mayores dificultades en los debates (a la hora, por ejemplo, de demostrar la libertad) y resulta fácil criticarla. A la larga, sin embargo, es la única que hace avanzar de verdad el pensamiento.

De lo dicho se desprende la diferencia radical que hay para Bergson entre filosofía y ciencia. Ambas tienen para él igual valor. Ambas pueden tocar el fondo de la realidad, alcanzar un valor de conocimiento absoluto. Pero son opuestas en su objeto y en su método.

LA FILOSOFÍA SE MUEVE ENTRE LA INTELIGENCIA Y LA INTUICIÓN

La ciencia parte de la observación sensible. Su ámbito propio y natural es la materia inerte. Y la inteligencia, que es su método, no hace sino prolongar el trabajo de los sentidos. Su objetivo es hacernos dueños de la materia. Entre ambas, inteligencia y materia, hay concordancia y perfecta correspondencia porque están hechas la una para la otra. No hay por ello razones para pensar que el conocimiento científico, y aun el conocimiento sensible de las cosas, sean algo relativo.

Muy distinto es el conocimiento metafísico, el conocimiento que proporciona la filosofía por medio de la intuición. Naturalmente se tiende a usar la inteligencia, moldeada sobre las cosas materiales, también para las cosas del

espíritu. Pero por este camino, que parece más fácil, surgen en seguida las dificultades y los resultados son siempre insatisfactorios. Por eso el hombre ha avanzado más en el conocimiento de su entorno material que en el conocimiento de sí mismo. La intuición como método podrá ser más ardua y, por lo mismo, más tardía, pero es tan imprescindible para el conocimiento del espíritu como la inteligencia para el conocimiento de la materia.

Así, la comunicación y el influjo entre ciencia y filosofía serán saludables para ambas si se mantienen en su sitio y se exigen mutuamente la precisión que les es propia: en el caso de la ciencia, la precisión matemática; en el de la metafísica, la de los conceptos: unos conceptos flexibles, capaces de adaptarse al cuerpo de la realidad, recurriendo para ello, siempre que sea necesario, a la imagen y la metáfora.

En estas condiciones, la filosofía no puede sacar conclusiones simples y definitivas ni ofrecer soluciones radicales. Pero, «con soluciones incompletas y conclusiones provisionales», dice Bergson, «alcanzará una probabilidad creciente que podrá equivaler al final a la certeza». El escepticismo y desconfianza frente a la filosofía se deben en buena medida a no haber tenido en cuenta, en sus justos términos, esta limitación.

Toda ciencia joven tiene tendencia a dogmatizar. Y la filosofía, que está en continuo proceso de regeneración, de refundación, más que ninguna. A este dogmatismo contribuye también su coincidencia, al menos parcial, con los temas de la religión. Las ideas extremadamente generales (ser, necesidad, voluntad) con las que la filosofía pretende muchas veces explicarlo todo, y que por lo mismo no explican nada, adquieren, al contacto con la religión, una especie de halo como de plenitud y cuasi sacralidad que parecen conferir a los sistemas metafísicos un carácter de verdad definitiva y última. Pero el origen de estas ideas generales hay que buscar-

CIENCIA Y FILOSOFÍA, DISTINTAS PERO INSEPARABLES

Inteligencia e intuición, ciencia y filosofía no consideran un mismo objeto a distintas alturas, con más o menos precisión o con mayor o menor dosis de especulación y generalidad. Ambas, ciencia y filosofía, son, o pueden ser, según Bergson, igualmente precisas e igualmente ciertas. Ambas remiten por igual a la realidad. Pero cada una se ocupa de una mitad, de un hemisferio de ella, siguiendo direcciones divergentes. «Justamente porque están en el mismo nivel», dice, «tienen puntos en común y pueden, en esos puntos, verificarse mutuamente». Su objeto y método respectivos son diferentes; sin embargo, ambas disciplinas tienen en común una misma experiencia y a través de ella pueden comunicarse. Pretender hacer ciencia de espaldas a la filosofía, o viceversa, es condenarse innecesariamente al empobrecimiento, es renunciar a la fecundación mutua de dos métodos que pueden, sin confundirse, iluminarse entre sí y exigirse el uno al otro rigor.



lo en la biología, en las necesidades vitales de las que surgen. Todos los organismos vivos, a distintos niveles (desde el más básico de la selección del alimento hasta el más elevado de la elaboración de los conceptos éticos), abstraen y generalizan.

> Detrás de las ideas generales está la facultad de concebir o percibir generalidades. Habría que determinar en primer lugar la significación vital de esta facultad. En el laberinto de los actos, estados y facultades del espíritu no se debería nunca soltar el hilo que proporciona la biología. *Primum vivere.*

Toda generalización, si no es algo vacío (*flatus vocis*), lleva dentro inscrita, dándole sentido, la necesidad vital de la que brota; y solo desde ella, no como realidad absoluta, puede entenderse.

LO IMPORTANTE SON LOS PROBLEMAS

En filosofía son más importantes los problemas que los conceptos, porque estos solo tienen sentido como soluciones. Lo esencial es plantear los problemas y hacerlo adecuadamente: «La verdad es que en filosofía, y también en otros ámbitos, de lo que se trata es de *encontrar* el problema y, por consiguiente, de *plantearlo*, más que de resolverlo. Porque un problema especulativo se resuelve en el momento en que está bien planteado». Pero «plantear un problema no es simplemente descubrirlo, es inventarlo». E inventarlo consiste en suscitarlo, en «crear los términos en los que ha de plantearse». «Los verdaderos grandes problemas», concluye, «solo se plantean cuando están resueltos».

La historia de la filosofía está plagada de falsos problemas. Algunos tan angustiosos e intratables como el de la nada o, si

se prefiere, el origen del ser. Ya en *La evolución creadora* se había ocupado del asunto. ¿Por qué hay algo y no más bien nada? O también: ¿por qué hay orden en el mundo, en lugar de haber un puro caos? Estos problemas resultan insolubles, piensa el filósofo, porque están mal planteados, están planteados sobre supuestos falsos. Fundamentalmente este: que la ausencia o la negación son algo previo y más simple que la presencia o la afirmación. Pero no es así. La presencia es algo inmediato. La ausencia, en cambio, implica recuerdo y expectativa. La negación es en rigor una afirmación de segundo grado. Afirma algo sobre una afirmación previa: afirma que lo que otro (o yo mismo como otro) ha afirmado es falso. Supone la existencia de un tercero, o una tercera instancia, además de la realidad y yo. El trato del yo con la realidad es por tanto menos inmediato en la negación. No se encuentra esta en el mismo nivel que la afirmación. La ausencia, el vacío, la nada suponen siempre un presencia, algo que falta, que se echa de menos; y en ese sentido son más que la presencia: son algo más complejo y posterior. Por extraño que pueda parecer, «hay *más*, no *menos*», dice Bergson, «en la idea de un objeto concebido como 'inexistente' que en la idea de ese mismo objeto concebido como 'existente', porque la idea del objeto 'inexistente' es necesariamente la idea del objeto 'existente' más la representación de la exclusión de dicho objeto por la realidad actual tomada en bloque».

Un problema especulativo se resuelve en el momento en que se plantea bien.

Pensamiento y movimiento

La idea de que hay que justificar el ser sería pues un forzado espejismo. Para representarse la nada hay siempre que suprimir algo preexistente, y no al contrario. Y como suprimir es en el fondo sustituir («pensar la ausencia de una cosa solo es posible por la representación más o menos explícita de la presencia de otra»), la idea de la nada sería una contradicción,

un círculo cuadrado. La «abolición de todo» sería en rigor impensable.

La idea de abolición conlleva además una carga afectiva, la que supone «echar de menos». No se trata simplemente de que algo no esté, sino de que está ausente. Es decir, sentimos ese no estar como una carencia, como una decepción. Por tanto, no solo está implicado el recuerdo del pasado, de lo que antes existió, aunque fuera solo en la imaginación, sino también el futuro, la expectativa, la posibilidad que se ve frustrada. Y de nuevo se vuelve por este camino a la acción posible como motor de todo conocimiento, incluido el de lo inexistente.

Esto se ve particularmente claro en la idea de desorden. El desorden no es sino la decepción que se siente cuando no se encuentra el orden esperado. Por ejemplo, si al entrar en una habitación uno siente que no está ordenada es porque no la encuentra organizada según determinados principios o fines. En modo alguno significa ese desorden de la habitación que las cosas en ella contenidas no cumplan por ejemplo las leyes físicas, por ejemplo la de la gravedad. En cambio, si se considera la habitación desde el punto de vista físico, de las leyes naturales, parecerá «desorden» toda muestra de finalidad o voluntad, todo lo que escape al puro mecanismo. «La realidad está *ordenada*», afirma Bergson, «en la exacta medida en que satisface nuestro pensamiento».

LO QUE LA CIENCIA APORTA A LA FILOSOFÍA, Y VICEVERSA

La filosofía, según lo dicho, debe ocuparse de lo vital, captado a través de la intuición, evitando falsos problemas y esforzándose por el contrario en la acertada formulación que permita resolver los problemas reales. Y debe también,

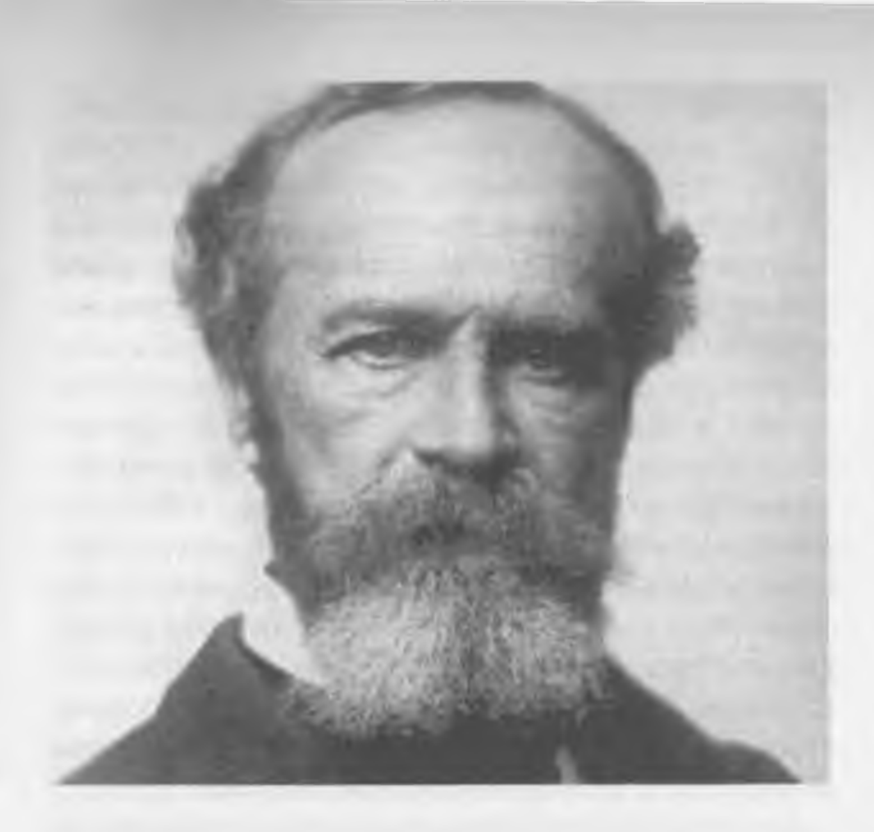
como se ha subrayado, ganar en precisión. Porque de nada sirve un sistema bien trabado que abarque toda la realidad si no se ciñe a ella, si, cambiada la realidad, el sistema con sus conceptos permanece inalterado. «Exijamos a la teoría que abrace lo real tan estrechamente que no se pueda meter entre ambos ninguna otra interpretación.» Un sistema que sirva para cualquier realidad, viene a decir Bergson, no sirve en realidad para nada.

Solo así podrá haber *una* filosofía, como hay una ciencia. Será una filosofía fragmentaria y tentativa, aunque no relativa. Será, como la ciencia, resultado de un esfuerzo colectivo que permita un verdadero progreso; y este progreso no será posible de espaldas a la ciencia. Cualquiera que sea su edad —y Bergson da buen ejemplo de ello—, el filósofo tiene que estar dispuesto a convertirse de nuevo en estudiante para aprender o profundizar en las ciencias que en cada caso necesite. Y si le falta tiempo, no importa: a nadie se le exige que construya la filosofía entera desde los cimientos; basta que avance en el trabajo, que haga aportaciones efectivas a la construcción.

La filosofía tiene que someterse al control de la ciencia, pero puede también a su vez hacerla avanzar. Bergson presume de haber hecho con su filosofía aportaciones a ciencias como la psicología o la biología, que, dice, «se han ido abriendo cada vez más a mis ideas, consideradas al principio paradójicas». Por ejemplo, la idea de la duración, presentada ya en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Entonces la idea de un movimiento sin móvil, de un flujo temporal sin sujeto, de un yo cuya sustancia no es sino su propia duración parecía chocante y contradictoria. Otros, como el psicólogo William James, con quien Bergson trabó una gran amistad, o el matemático y filósofo Alfred North Whitehead (1861-1947), transitarían después por similares caminos. Bergson había llegado

a esta idea a finales de los años ochenta como resultado de una intuición directa, interna. Luego la observación externa vino a confirmarla. Porque la física ha revolucionado la concepción de la estructura de la materia y ya no se piensa en ninguna cosa (átomo, partícula, etc.) como soporte del movimiento. Toda materia, toda inmovilidad acaba resolviéndose en movilidad. La física cuántica no puede distinguir ya claramente entre onda y corpúsculo.

Otro ejemplo sería la relación mente-cerebro. Bergson insistió siempre en que el cerebro no es, no puede ser, un almacén de ideas y recuerdos, porque la vida psíquica es puro flujo, puro dinamismo. El cerebro es para él solo un órgano de selección, de inserción del espíritu en la materia, de concentración y atención a la vida. Las ideas y recuerdos se sirven del sistema sensoriomotor (incluidas las «localizaciones» cerebrales) para hacerse efectivos, pero no pueden estar contenidos en la corteza cerebral ni en ningún sitio por la sencilla razón de que por su misma naturaleza no pueden fijarse, inmovilizarse. Esta idea del carácter holista y dinámico de la vida mental, ajena a la psicología anterior a la Primera Guerra Mundial, fue sin embargo abriéndose paso cada vez más en el período de entreguerras. El psicólogo Pierre Janet (1859-1947) habló en Francia de la importancia de la «tensión psicológica», idea hermana de la «atención a la vida» bergsoniana y a cuyo debilitamiento se debían, según Janet, buen número de obsesiones y patologías mentales. Y entre *Materia y memoria* y el psicoanálisis, triunfante entonces, ¡cuántos paralelismos! Tanto Bergson como Freud desconfían de las localizaciones cerebrales y para ambos el sistema nervioso es un sistema de acción, no de representación; los dos conciben el inconsciente como una realidad dinámica, conservación activa del pasado desde la infancia, organizada a distintos niveles, que la vida práctica pone empeño en contener y reprimir...



AMISTAD ENTRE FILÓSOFOS

Cuando William James —cuyo retrato puede verse sobre estas líneas— y Henri Bergson se conocieron personalmente, en 1905, el primero tenía sesenta y tres años y el segundo, cuarenta y seis, pertenecían a generaciones distintas y tenían ya su propia filosofía. Sin embargo, surgió entre ellos, hasta la muerte de James cinco años después, una rara amistad; porque, no siendo discípulo el uno del otro y manteniendo cada uno sus propias convicciones y estilo de pensamiento, supieron entenderse y comunicarse con inusual intimidad, y sin sombra de rivalidad, como pone de manifiesto su nutrida correspondencia. Aunque las diferencias entre ambos eran muchas, los unía una inspiración común, un mismo sentido de los problemas realmente importantes, la convicción de que la realidad se da de forma inmediata en la experiencia y de que la razón es función de la vida, e incluso el hecho de ser los dos excelentes escritores.

INTUICIÓN NO ES SINÓNIMO DE IMPRECISIÓN

Desde muy pronto se acusó a Bergson de irracionalismo, de despreciar la razón en favor de una intuición entendida como una mezcla de instinto y sentimiento. De dicha interpretación se derivó en parte históricamente el «bergsonismo». Pero, «ni una sola línea de lo que hemos escrito», dice Bergson, «se presta a dicha interpretación». Para él la razón, o mejor la inteligencia, tiene su lugar propio, como lo tiene la intuición, que no se diferencia de la primera por su falta de precisión ni su carácter afectivo, sino por su objeto y su método. La inteligencia, como se ha dicho, se ocupa principalmente de la materia inerte y tiene su campo de aplicación en la ciencia y la técnica. El objeto de la intuición, en cambio, es la vida, el espíritu; pero esta exige una aplicación no menos metódica y ciertamente más dificultosa, por ir a contracorriente de nuestras inclinaciones naturales. La ciencia de la intuición, así entendida, sería la metafísica.

Los principales problemas con que esta se encuentra son los derivados del lenguaje. El lenguaje, como realidad social que es, no es fruto ni de la mera inteligencia ni de la pura intuición. Lo social es siempre, por esencia, un intento de «insertar cierta fijeza en medio de la movilidad universal». Lo que suele llamarse «inteligencia general» no sería sino la facultad de ordenar los conceptos y manejar las palabras de la manera más conveniente para la vida social. Esta «inteligencia general», expresada en las palabras del lenguaje coloquial (destilación de los hábitos contraídos por la práctica), es la principal dificultad que ha de superar la metafísica.

Esta solo puede ser resultado de una atención concentrada sobre problemas particulares. La filosofía está aquejada, según él, de un exceso de verbalismo. Y no se puede transmitir simplemente exponiendo una doctrina, comunicando

resultados. La única forma de transmitir la filosofía es haciendo (y haciendo hacer) el esfuerzo de repensar los problemas, de reinventarlos personalmente. Lo que se transmite no son los resultados, sino el método. Y la intuición como método filosófico, protesta Bergson, no puede ser una excusa para seguir el camino fácil y evitar el esfuerzo. Al contrario: «Tensión, concentración, tales son las palabras que caracterizan un método que exige del espíritu, para cada nuevo problema, un esfuerzo enteramente nuevo».

Por esta razón tardó Bergson veinticinco años en escribir su libro sobre la moral y la religión. No se trataba sencillamente de sacar las consecuencias de un sistema cuyos principios estaban ya establecidos, sino de hacer un esfuerzo nuevo para pensar un problema nuevo.

Como ya se ha indicado, tras la Primera Guerra Mundial Bergson se había convertido en un «clásico», pero en un clásico en cierto modo inactual. La nueva generación, que se orientaba hacia el fascismo y el marxismo, lo consideraba un «burgués», colmado de todos los honores que las instituciones «burguesas» (que habían conducido a la guerra) podían otorgar. Los hombres desengañados de la posguerra veían retrospectivamente la elocuencia bélica de no pocos intelectuales, entre ellos Bergson, como una retórica vacía y falsa, ajena a la realidad de las trincheras. La angustia y el «instinto de muerte» vividos por los combatientes no encontraban eco en una filosofía como la de Bergson, que negaba la existencia de la nada y no veía conexión alguna entre angustia y libertad. En los años veinte el hombre, personal y colectivamente, estaba en crisis: había dejado de creer en el progreso, en sus instituciones políticas, en la misma humanidad. Lo que había cambiado, más que un sistema de ideas determinado, era el temple anímico. Este nuevo temple sería el caldo de cultivo del existencialismo, capitaneado en Francia por Sartre, sobre

todo después de la Segunda Guerra Mundial, para el que la vida era un sinsentido que producía vértigo y náuseas. La filosofía dejaría entonces de hacerse en las academias para hacerse en los cafés y contra las instituciones; el filósofo empezaría a ser un hombre «público», con presencia en todos los medios y en todos los debates. Bergson, sin embargo, siguió llevando la vida retirada que, como siempre, y pese a su notoriedad y fama, había llevado, y se centró en unos cuantos problemas abordados en un registro sereno y docto. No era Bergson: eran los tiempos los que habían cambiado.

Capítulo 5

EL MÍSTICO COMO IMPULSO CREADOR DE LA SOCIEDAD

La ética y la religión tienen un origen biológico, responden a necesidades imperiosas del hombre que ha perdido sus instintos. Ambas contribuyen a la formación y conservación de la sociedad, pero de una sociedad cerrada. El místico es el que trastoca el sistema y abre así la sociedad.

En 1932 se publicó por fin la esperada obra de Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. «Un buen día», dirá el filósofo francés Jacques Maritain (1882-1973), «sin publicidad, sin comunicado de prensa, sin que nadie, ni siquiera entre los amigos más íntimos del autor, hubiera sido advertido, aparecía en las librerías la obra esperada durante veinticinco años». No por esperada produjo sin embargo menos sorpresa. Bergson era ya viejo. Tenía setenta y tres años. Llevaba además bastante tiempo inmovilizado por una dolorosa enfermedad reumática, que limitaba mucho su vida social y de la que la prensa daba regularmente cuenta. Algunos habían vaticinado ya que la obra nunca aparecería. El mismo Bergson había dicho en diversas ocasiones que cada una de sus obras era fruto de un esfuerzo nuevo y no se deducía de las anteriores, añadiendo significativamente que «nadie está obligado a escribir un libro». Por eso, cuando se encontró en los escaparates, no dejó de admirarse, antes de leerlo, como una «victoria sobre la enfermedad».

El libro era en efecto nuevo en varios sentidos. En primer lugar por su temática. Nunca antes se había ocupado Bergson directa, frontalmente de ética y religión. Era nuevo también por el tono y el estilo. Como en otras ocasiones había hecho con la psicología, la biología o la física, ahora entraba de lleno en los debates extraordinariamente vivos de la sociología y la ciencia de las religiones, pero lo hacía sin aparato crítico ni apenas referencias, limitándose a exponer su pensamiento. Y aunque el tono es en todo momento filosófico, es decir, objetivo y sin alusiones personales, es evidente que el libro tiene una relación muy especial con su biografía e implica una suerte de confesión personal.

En primer lugar se analiza la obligación moral. La obligación es, según él, el fundamento de la moral. Y también el fundamento de la sociedad. Moral y sociedad, por tanto, se identifican en su base. Pero solo en su base.

La obligación moral aparece como un sistema de hábitos que ejercen presión sobre los individuos en beneficio de la sociedad. El sistema de las obligaciones corresponde al sistema de las necesidades sociales. Este carácter social, externo, de la moral, al menos en su fundamento, hace que en ella sea tan importante el ser como el parecer. La presión social obliga no solo a ser buenos (o sea, a cumplir debidamente las funciones sociales) sino también, y no menos, a parecerlo. «Haría falta mucho tiempo para convertirse en un misántropo si uno se atuviera a la observación del otro. Se llega a compadecer o despreciar al hombre observando las propias debilidades.» La sociedad presiona, en definitiva, para que se muestre la mejor cara, en cierto sentido invita a la hipocresía.

El cumplimiento de las obligaciones, por otro lado, no es, pese a lo que a menudo se dice, dificultoso y arduo. Es en principio lo natural. Basta dejarse llevar. El que cumple sus obligaciones actúa con tanta naturalidad como la célula en el

organismo o la hormiga en el hormiguero. Realiza sin duda un trabajo y un esfuerzo, pero lo hace sin resistencia, porque lo hace sin pensar.

Esto solo es posible porque la sociedad no es algo externo al individuo, sino que este la lleva dentro. Una buena parte de su ser propio es social. Este «yo social» requiere evidentemente cultura, cultivo. Pero una vez «cultivado», aunque uno se pierda como Robinson en una isla desierta, lleva ya la obligación y la sociedad consigo. El yo social se cuela hasta lo más íntimo de la conciencia. Una buena parte de los «remordimientos» del criminal no consisten en otra cosa que en la incapacidad de verse escindido de la sociedad, no precisamente por encontrarse en la cárcel (esto en muchos casos sería la salvación) sino por sentir que el resto de la sociedad no está tratando realmente con él, ya que, siendo culpable, los demás lo tratan como si fuera inocente, como si fuera otra persona; de ahí la frecuente y a veces secreta necesidad de delatarse y confesar el crimen.

Los casos en los que la obediencia a los deberes sociales resulta realmente penosa y requiere gran esfuerzo por parte del individuo son excepcionales. Son justamente los casos en que la conciencia duda y la voluntad se rebela. Esta tensión suele durar lo que duran la vacilación y la resistencia. Aceptada la obligación, las cosas vuelven a ser fáciles. Por tanto, no es esta en cuanto tal la que exige empeño y produce desgaste. «Cuando, para dar cuenta de la obligación, de su esencia y origen, se afirma que la obediencia al deber es ante todo un esfuerzo realizado sobre uno mismo, un estado de tensión o contracción, se comete», dice Bergson, «un error psicológico que ha viciado muchas teorías morales»; por ejemplo, según él, la de Kant.

El verdadero imperativo categórico no tiene nada de racional. Es lo que mueve a una hormiga o, ¿quién sabe?, a la

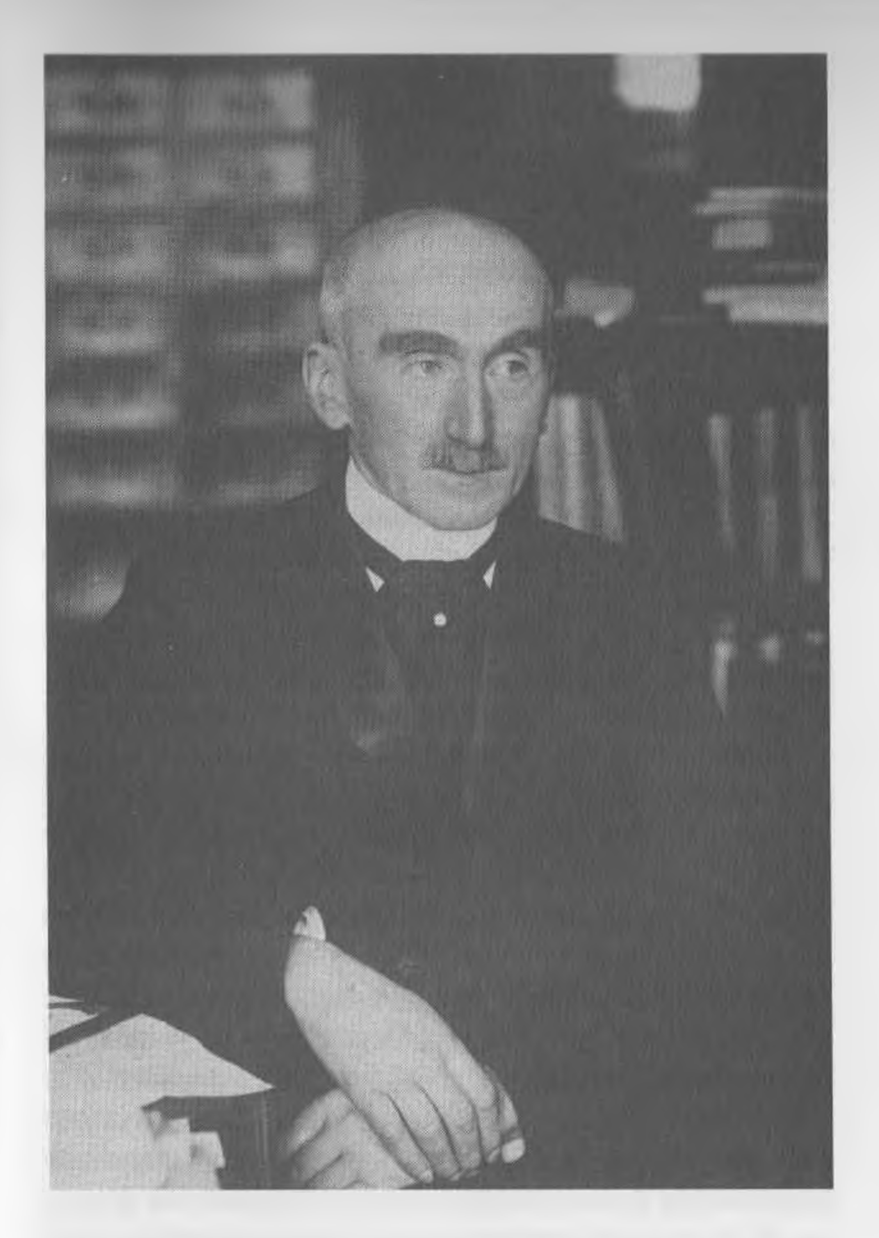
célula de un organismo. Dicho imperativo no necesita justificación. Y si la necesitara sería como la que se daría una hormiga en un momento de lucidez en medio de sus faenas: hay que hacerlo porque sí. El imperativo categórico se justifica a sí mismo. En el animal es el instinto. Y en el hombre lo que más se le parece es la obligación, la costumbre, que corrige en cierto modo el efecto corrosivo y disgregador que pueda tener la inteligencia. No una obligación determinada (ninguna lo está previamente), sino la obligación como tal, en su conjunto.

EL HÉROE FRENTE A LA SOCIEDAD CERRADA

Todo lo dicho es válido para una sociedad «primitiva», cercana a las sociedades naturales, animales; o sea, para una sociedad cerrada. Las sociedades cerradas, como las naturales (una especie biológica o una colmena), tienen por finalidad la conservación y propagación del grupo. Por eso es consustancial a ellas la exclusión y la defensa frente a toda posible amenaza o peligro. Por mucho que se disimule, el amor a la familia o al propio país es siempre excluyente, y lo es por naturaleza, sea cual sea el tamaño de la sociedad.

Según él, no se llega al amor universal por simple ensanchamiento del grupo. Al amor a la humanidad no se llega por dilatación del amor a la familia, pasando por el amor al propio pueblo, clan o país. El amor a la humanidad supone un salto cualitativo porque en él no se excluye a nadie; y este salto, que conlleva un cambio radical, porque no se ama ya contra nadie, eleva a otro nivel: el de la sociedad abierta. Este salto solo lo puede dar un héroe.

La moral del héroe se encuentra en el extremo opuesto a la moral natural de la sociedad cerrada. Esta se expresa en nor-



Bergson en una imagen en torno a la década de 1930. Por entonces ya afirmaba no tener un sistema de filosofía. Su trabajo consistía más bien en poner a punto un método, replanteado ante cada nuevo problema. A pesar de la claridad de su estilo, la comprensión de su pensamiento requiere un notable esfuerzo, porque los conceptos que elabora están cortados en cada caso a medida de los problemas.

mas impersonales, que nos obligan a cumplir nuestros deberes familiares, profesionales, cívicos, etc.; la moral del héroe, por el contrario, no se expresa en normas: se encarna en una persona, cuya mera existencia es interpelación y llamada. Si la moral natural actúa por medio de la presión social, la «heroica» lo hace por medio del ejemplo y la vocación.

Esta segunda moral, de carácter tan distinto al de la primera, no se encuentra en el mismo nivel que aquella. Es superior a ella y tiende a elevarla y absorberla. Pero ocurre con la moral, según Bergson, como ocurría con el impulso vital de la evolución: que se veía obligado a detenerse, con éxito limitado y variable, a diversas alturas, en las diferentes especies biológicas. El héroe moral sería la punta de lanza de una evolución que arrastra consigo la «materia» social, viéndose obligada por esta a detenerse a medio camino o, más exactamente, a distintas alturas del camino. En el nivel más bajo, próximo al estado natural de las sociedades cerradas, estaría la moral utilitaria, según la cual el bien común y el bien propio se identifican.

TODA CREACIÓN MORAL ES UNA EMOCIÓN NUEVA

La fuerza de arrastre del ejemplo, aunque de naturaleza distinta (nada tiene que ver desde luego con la «utilidad»), es tan irracional como la de la presión social. Es una fuerza de carácter emocional que, lejos de imponerse a nosotros o presionarnos, nos arrebata en su movimiento, como la música o la danza. No se trata, según Bergson, de emociones derivadas de la contemplación de ningún objeto o valor; son más bien resonancias provocadas por la vibración de alguien que crea algo nuevo. El sentimiento moderno de la naturaleza no lo provocan por sí solas las montañas; es una creación de

Rousseau, que luego se ha ido transmitiendo por contagio. Y algo semejante podría decirse del amor cortés o del amor romántico.

Toda creación, incluida la intelectual, supone una emoción nueva. No una turbación superficial provocada por una excitación o representación física, sino una emoción profunda anterior a toda representación. La inteligencia vendrá después a tratar de entender, discutir, aceptar o rechazar, a hacer crítica en definitiva; pero ella es incapaz de inventar. Incluso la solución de un problema intelectual es imposible, dice Bergson, sin un interés previo, sin el deseo y la alegría anticipada del hallazgo, que vivifican y dan sentido y orientación al esfuerzo.

El heroísmo no se predica, no tiene más que mostrarse: su sola presencia pone a otros hombres en movimiento.

Las dos fuentes de la moral y de la religión

Esto no significa que Bergson crea en una «moral del sentimiento» sin obligaciones ni normas. La emoción ética cristaliza necesariamente en representaciones y doctrinas que se pueden debatir y que tendrán que formar sistema con el resto de nuestras ideas y creencias. Se ha discutido si una religión se impone por la moral que lleva dentro o si, por el contrario, es la religión, la cosmovisión que encierra, la que hace que sea aceptable la moral asociada a ella. Según Bergson, la fuerza de ambas, cosmovisión y moral, no radica propiamente en ninguna de ellas, sino en una emoción originaria y previa. «Antes de la nueva moral y antes de la nueva metafísica», dice, «está la emoción, que se prolonga en impulso por el lado de la voluntad y en representación explicativa por el lado de la inteligencia».

Esta tensión creativa, esta emoción originaria no puede mantenerse por mucho tiempo. El fuego se consume y del ardor original solo quedan las cenizas, que son las normas y

doctrinas. Pero estas normas y doctrinas no son enteramente inoperantes; son las obligaciones, que, como se ha visto, tienen su propia fuerza y valor. Las obligaciones hacen que se mantenga por la presión social algo de la tensión heroica, y esta, transitoria por necesidad, robustece, ensancha y eleva a su vez lo que es la base natural de la ética. La ética normal, conocida y vivida por todos, es una forma impura, intermedia entre ambos extremos. Desde ella se puede descender a las raíces o elevarse a las cimas. Al descender se siente la presión; al ascender, un impulso o aspiración. Ceder a la primera produce satisfacción y placer; dejarse llevar por la segunda, alegría. La primera cierra lo que la segunda abre. Una asegura la estabilidad, la otra es fuente de progreso. Pero entre ambas hay continuidad, como la hay entre el fuego y las cenizas, que suelen ocultar, si no es demasiado tarde, brasas en su seno.

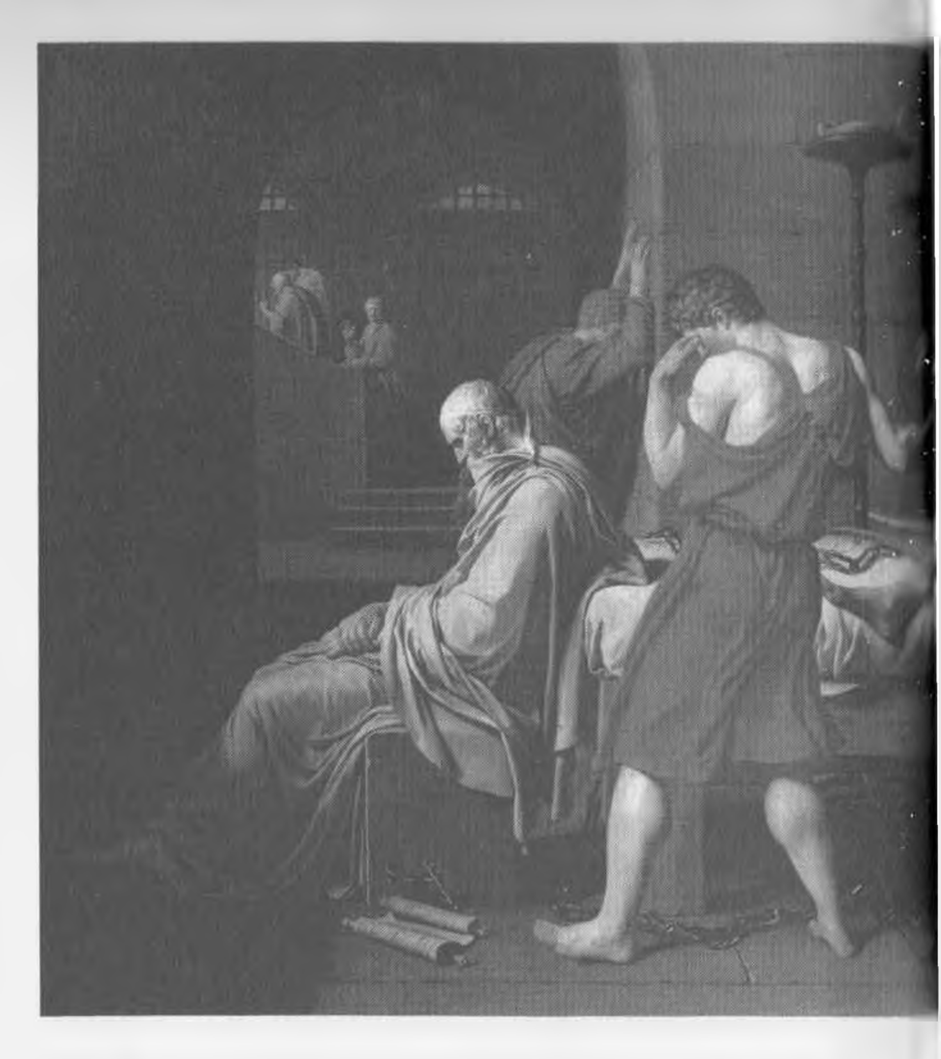
LA MORAL ES UN «TIRA Y AFLOJA»

No hay, en rigor, dos morales, una cerrada y otra abierta, sino dos momentos en un mismo proceso: el momento de la apertura y el momento del cierre. En ética, como en todo lo demás, lo que hay, para Bergson, no son estados sino transiciones, porque la vida es movilidad. Sócrates sería un momento de apertura; respecto de él cínicos, estoicos y epicúreos (las escuelas helenísticas posteriores al siglo IV a.C.) significarían luego una detención o un cierre; y con Plotino, iniciador del neoplatonismo en el siglo III, se volvería a producir de nuevo una apertura..., pero para entonces ya había acontecido el cristianismo, que habría ido, por otra vía, mucho más lejos.

No existen pues estados, sino un tránsito continuo en dos direcciones, entre dos polos a los que nunca se llega. No

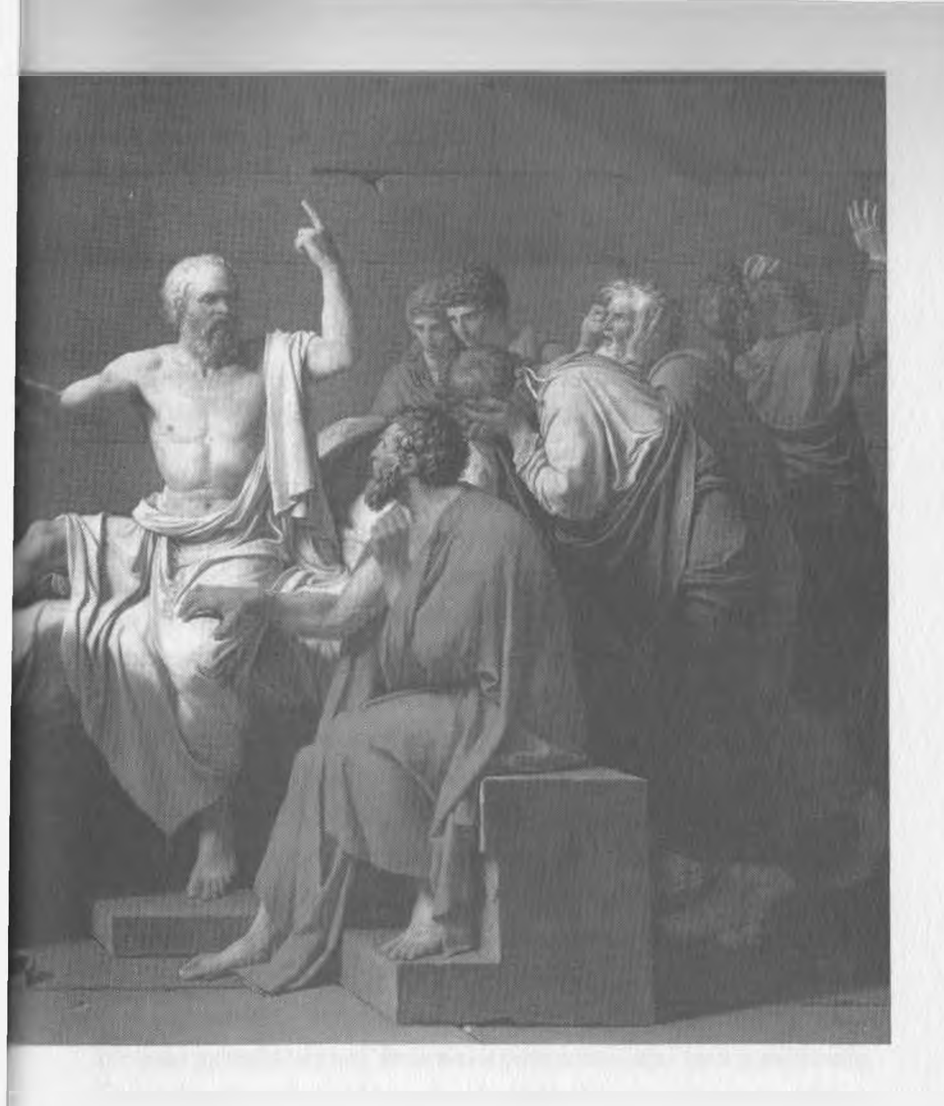
hay formas puras de obligación ni de aspiración, infraintelectuales unas y supraintelectuales otras; en la realidad se mueve uno permanentemente en una zona intermedia, en la que ambas instancias, obligación y aspiración, se funden y se crean los conceptos morales y los sistemas éticos racionales. Se elaboran así teorías, por ejemplo sobre la dignidad humana o la justicia, en las que los preceptos morales parecen deducirse de principios claros y distintos. Pero ambas ideas son en realidad, piensa Bergson, el precipitado de un complejo proceso histórico. Tras la idea de dignidad se ve claramente el origen social: la dignidad o respeto a uno mismo con que se actúa vendría de la pertenencia al grupo, de la imagen y expectativas que los demás tienen de uno. Pero también de la imagen, el recuerdo y el ejemplo de personas admiradas que sirven de modelo. La idea de dignidad tiene, pues, al mismo tiempo forma social y personal, con nombres propios tanto de colectivos (una tribu, un linaje, un país) como de individuos (Sócrates, Jesús, Gandhi).

Con el sentido de la justicia resulta particularmente claro. La justicia es en su origen una obligación eminentemente social, que impone igualdad, reciprocidad y proporcionalidad. Así se ve en la ley del Talión («ojo por ojo y diente por diente») que, limitando los estragos de la venganza, implica un beneficio para la sociedad. Esta justicia «social» regula los intercambios y servicios mutuos. Junto a ella se encuentra sin embargo, casi sin transición, el gran ideal que ha llegado a ser hoy la justicia, que de ser una virtud más ha pasado a convertirse en la virtud por excelencia y algo así como el compendio de todas las demás. «¿Cómo ha emergido la justicia de la vida social, en la que estaba vagamente inmersa, para planear sobre ella y por encima de todo, categórica y trascendente?» Según Bergson, ha sido el resultado de un largo proceso histórico en el que habrían tenido un papel



EL HÉROE ENCARNA ANTE TODO UNA EMOCIÓN

Para Bergson, el héroe es el que introduce en la sociedad cerrada nuevos valores éticos, ensanchando así su horizonte, pero la manera de introducirlos no es por medio del razonamiento ni la exhortación. El héroe encarna los nuevos valores, los vive y, viviéndolos, los contagia. La nueva ética por él inaugurada no se impone como una obligación ni se traduce primariamente en normas de conducta, consiste más bien en una emoción que inspira y arrastra. Es ca-



racterístico del héroe que su acción se concrete luego y prolongue en múltiples direcciones, como en el caso de Sócrates, uno de los ejemplos típicos de héroe, quien, sin haber escrito nada, sin que se sepa a ciencia cierta cuál fue su doctrina, dio inicio a un gran número de líneas de pensamiento y corrientes éticas. En la imagen, una representación de la muerte del filósofo ateniense por el pintor francés Jacques-Louis David (1748-1825).

decisivo los profetas de Israel y, sobre todo, el cristianismo, verdadero inventor de la universalidad. No se trata simplemente de la idea, esta ya existía por ejemplo con los estoicos; sino de la «emoción» de la universalidad: «Hubo que esperar al cristianismo para que la idea de la fraternidad universal, que implica la igualdad de derechos y la inviolabilidad de la persona, se hiciera efectiva». Con el cristianismo primitivo estaba dada en efecto la emoción; luego han hecho falta muchos siglos, y muchas vidas, para sacar de ella las consecuencias lógicas y prácticas.

Se podrían añadir otros muchos ejemplos. Cabría hacer un análisis similar de la idea y el sentido de la libertad, pero lo que importa aquí es mostrar cómo en todos los casos se observa el mismo origen doble, el de la presión y el de la aspiración, que se funden en un mismo plano: el de la inteligencia.

> Las dos fuerzas, que se ejercen en regiones diferentes del alma, se proyectan en el plano intermedio de la inteligencia. Y son así reemplazadas por sus proyecciones. Estas se mezclan y compenetran. El resultado es la transposición de las órdenes y las llamadas en términos de pura razón. La justicia es así continuamente ensanchada por la caridad; la caridad adopta cada vez más la forma de la simple justicia; los elementos de la moralidad se van haciendo homogéneos, comparables y casi conmensurables entre sí; los problemas morales se enuncian con precisión y se resuelven con método.

De este modo, la vida moral se iría convirtiendo, según él, en vida racional.

Pero que la vida moral tenga, como todo lo demás, carácter racional, no implica que su origen y fundamento sea la pura razón. La justificación racional es necesaria: «No hay moralidad completa sin reflexión, análisis y discusión con los

otros y con uno mismo». Los discursos éticos, sin embargo, solo pueden justificar obligaciones o entusiasmos preexistentes. De las primeras se ha hablado ya suficientemente. Es menester hablar ahora con más detalle de los entusiasmos creativos, a los que Bergson llama «impulsos místicos». Y esto introduce el tema de la religión.

LA RELIGIÓN COMO FÁBULA

De manera semejante a como hay una moral cerrada y otra abierta, una moral de la obligación y otra del entusiasmo, hay también, según Bergson, una religión estática y una religión dinámica. Como en el caso de la moral, busca la función vital o «biológica» originaria de la religión. Y la encuentra en lo que llama la «función fabuladora». Dicha función sería a la religión lo que la obligación a la moral: un correctivo que la naturaleza inventa para contrarrestar los peligros de la inteligencia, susceptible siempre de volverse contra los intereses de la especie que la posee. La fabulación sería así, como la obligación, sucedáneo del instinto. A falta de instintos, la imaginación fabuladora actuaría desde los márgenes de la inteligencia, creando «imaginarios» casi alucinatorios que ocuparían el lugar de las representaciones con las que habitualmente trabaja la inteligencia. Estos imaginarios serían el origen de la creencia en espíritus y dioses, y estarían en la base de todas las mitologías.

Dejada a su suerte y reducida a sus propios recursos, la inteligencia tenderá a aconsejar el puro egoísmo. Para contrarrestar esta tendencia egoísta, una facultad fabuladora casi instintiva, al acecho en los márgenes de la inteligencia, interviene creando toda suerte de «visiones» y «espíritus» que reorientan el comportamiento del individuo. En su ori-

gen, por tanto, aunque con distintos recursos (por un lado, la costumbre y, por otro, la fabulación), moral y religión tendrían idéntica función: defender al grupo de los peligros derivados de la inteligencia del individuo. Ambas serían argucias de la naturaleza. «Cada *tabú*», escribe, «debía ser una prohibición en la que la sociedad encontraba un interés concreto. Irracional desde el punto de vista del individuo, ya que paraba en seco actos inteligentes sin dirigirse a la inteligencia, era racional en tanto que era ventajoso para la sociedad y la especie». Las relaciones sexuales se habrían regulado así por medio de tabúes.

Si por un lado prevenían la desintegración social, las fabulaciones impedían, por otro, la lógica depresión del individuo que, dotado de inteligencia, sabe que va a morir. Las imágenes semialucinatorias de la vida más allá de la muerte, anteriores a toda reflexión sobre la inmortalidad del alma, serían pues un recurso espontáneo de la naturaleza para asegurar el empuje vital del individuo. Y lo que se dice del temor a la muerte se dice también del temor a todo accidente imprevisible. Las creencias religiosas primitivas vendrían a suprimir la angustia derivada de la conciencia de la contingencia. El animal está seguro de sí mismo. El hombre, librado a su sola inteligencia, se vería impedido por el temor y la indecisión. El cazador que lanza la flecha sabe de lo incierto del lanzamiento y del riesgo que lo acecha. Pero las creencias religiosas vienen a animarlo y sostenerlo («creencia significa esencialmente confianza; su origen primero no es el temor, sino la seguridad frente al temor»). Las más primitivas solo podían ser positivas, optimistas; las fuerzas «negativas» son ya producto de una cierta proliferación decadente.

A estos resultados llega, más que por el análisis de las llamadas religiones «primitivas» subsistentes en la actualidad, en realidad tan antiguas como las demás, por introspección,

por el análisis del fondo primitivo permanente del alma civilizada («lo que fue primitivo no ha dejado de serlo, aunque haga falta un esfuerzo de profundización interior para encontrarlo»). En ella se sigue encontrando, pese a toda nuestra cultura científica, esa tendencia innata a personalizar y dar significación humana a los fenómenos de la naturaleza, sobre todo, piensa Bergson, cuando nos son adversos.

Ello sitúa lógicamente a la religión en vecindad con la magia. Esta supone una especie de potencia fluida en las cosas («mana», «wakonda», etc.) que las hace dóciles a la manipulación por parte del hombre; y su origen estaría en la prolongación, semialucinatoria también, de actos en los que el hombre se siente impotente: un gesto de rabia y amenaza ante un enemigo que escapa, la elevación de los brazos al cielo como si se quisiera alcanzar las nubes para provocar la lluvia... Luego el gesto se ritualizaría, ya sin la misma carga emotiva, para provocar el efecto deseado, haciendo intervenir para ello diversos principios: «lo semejante es equivalente» o «la parte vale por el todo» o «se puede actuar sobre alguien actuando sobre lo que ha estado en contacto con él». En la magia habría pues dos elementos esenciales: «el deseo de actuar sobre cualquier cosa, incluido lo que no se puede alcanzar, y la idea de que las cosas están cargadas, o se dejan cargar, de lo que podría llamarse un fluido humano». Por esta segunda nota la magia estaría en contacto con la religión; por la primera, en cambio, lo estaría con la ciencia.

Magia y religión son una vez más dos líneas evolutivas de un mismo impulso original. El impulso es el de la inteligencia primitiva a percibir en los fenómenos y acontecimientos «elementos de personalidad». La magia desarrolla dicho impulso disolviendo estos elementos en el mundo material, mientras que la religión los completa creando verdaderas

personalidades (espíritus, genios, dioses). Son, por tanto, según Bergson, dos tendencias divergentes, pero siempre «subsiste algo de magia en la religión y, sobre todo, algo de religión en la magia». En el origen no fue la magia ni fue la religión, no fue una fuerza impersonal ni fueron los dioses: fue un mundo poblado de intenciones, «como si la naturaleza tuviera por todas partes ojos que miraran al hombre». Ni de lo impersonal se ha evolucionado a lo personal ni viceversa, sino que «de algo intermedio, surgido para sostener la voluntad más que para iluminar la inteligencia, han salido por disociación, hacia abajo y hacia arriba, las fuerzas en las que se apoya la magia y los dioses hacia los que se elevan las oraciones».

Creencia en los espíritus, politeísmo, monoteísmo serían otras tantas fases evolutivas dentro de la religión. Espíritus y dioses conviven en muchos casos, pero el culto a los espíritus, piensa Bergson, será siempre el fondo de la religión popular, mientras que el panteón de los dioses, con sus personalidades perfiladas, tenderá a constituir el mundo religioso de la parte más ilustrada. «El camino al politeísmo es un avance hacia la civilización»; pero el politeísmo, con su mitología, sostiene, encierra ya un monoteísmo latente, porque «las distintas divinidades solo existen secundariamente, como representaciones de lo divino».

Esto en cuanto a la «religión estática», que, como se ha dicho, es el sucedáneo de un instinto: «la reacción defensiva de la naturaleza frente a lo que pudiera haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad en el ejercicio de la inteligencia». Dicha religión está pues orientada a la acción, a la voluntad, y solo instrumentalmente se interesa por el conocimiento. Por eso le son esenciales los ritos y ceremonias. Es menester ver ahora qué ocurre con la «religión dinámica».

EL VERDADERO MISTICISMO ES CREACIÓN

También en la religión se encuentra la doble vía que se descubría en la psicología, la evolución biológica y la moral: espíritu y cuerpo, impulso vital y resistencia material, aspiración y presión. Por mejor decir, se trata siempre de una sola vía en la que se circula en dos sentidos. En la religión, a lo estático, ritualizado y mecánico, se opone la mística. El místico representa la punta, la vanguardia de la evolución; pero como en la biología, las resistencias serán numerosas y el avance incierto.

En torno a la inteligencia, como se ha dicho, hay una franja de intuición vaga y evanescente. El filósofo la explora y se esfuerza por ampliar con ella el radio de la inteligencia. Como resto del instinto que es, está en contacto directo con la vida y se orienta a la acción. Pues bien, el místico lo que hace es dejarse llevar por esta intuición, no como el filósofo, para ampliar el conocimiento, sino con vistas a la acción.

El misticismo así entendido sería de naturaleza enteramente distinta a la de la «religión estática». Sin embargo, afirma Bergson, «el misticismo puro es una esencia rara, que se encuentra en la mayoría de los casos diluido, comunicando a la masa con la que se mezcla su color y su perfume, y es menester dejarlo en ella, sin separarlo, para que actúe, porque es así como ha acabado imponiéndose al mundo». Por eso mecánica y mística, «religión estática» y «religión dinámica», se sostienen y necesitan. Y está justificado usar en ambos casos la palabra «religión».

Se trata de nuevo, no de formas puras, sino de diversos grados y transiciones. Históricamente las configuraciones han sido múltiples. Ha habido el misticismo griego, que alcanza su cima en el neoplatonismo, con Plotino. En Oriente, en la India en particular, en cuya religión encuentra Bergson nu-

merosos paralelismo con la griega, la culminación del misticismo la encarna Buda (563 a.C.-483 a.C.). En los dos casos se trataría sin embargo de un misticismo incompleto, porque en ambos el movimiento se detiene antes de tiempo. El neoplatónico se queda en la contemplación especulativa. El budista, en la iluminación. A este último no le falta la caridad, pero el pesimismo antropológico intrínseco a la espiritualidad india le impide llegar hasta el final. El misticismo completo, piensa Bergson, tiene que ser «acción, creación, amor». Y este misticismo, según él, solo se da con el cristianismo.

> La culminación del misticismo es una toma de contacto, y por consiguiente una coincidencia parcial, con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si es que no es Dios mismo. El gran místico sería un individuo que traspasa los límites asignados por la materialidad a la especie, continuando y prolongando así la acción divina.

El misticismo pleno es pues acción, y esa acción es creación, amor, que no son sino sinónimos.

Es una constante de toda mística la experiencia de la unión con la divinidad: la supresión de la separación entre amante y amado, que produce una alegría sin límites. Es la experiencia del éxtasis. En el éxtasis el hombre queda absorbido en Dios por el pensamiento y el sentimiento. Pero la voluntad, observa Bergson, se queda fuera y esto produce en el místico pleno, en el momento mismo del éxtasis, una vaga inquietud. El éxtasis contiene ya una acción incipiente. El místico tiene de alguna manera que difundir, contar su experiencia. Tarea vana, imposible: la experiencia es inefable. No hay palabras para expresar lo que siente y, sobre todo, no se trata de transmitir conocimiento. De lo que se trata es de transformar, de renovar la creación.

El amor que consume al místico no es un amor humano a Dios, es el amor mismo de Dios a todos los hombres: «Por Dios, a través de Dios, ama a la humanidad entera con un amor divino». Y por ese amor quisiera completar, llevar a la plenitud a la especie humana. Se mueve en la misma dirección del impulso vital, el *élan vital*, es ese impulso mismo. Pero la tarea no es simple ni puede llevarse a cabo de golpe. Hace falta tiempo, es menester una sucesión de avances lentos y logros parciales. El místico tiene pues que proceder comunicando sus experiencias, ya en cierta medida atenuadas, a un reducido número de privilegiados llamados a constituir una sociedad espiritual. No otro sería el origen de las fraternidades y órdenes religiosas. En su fundación consumieron los místicos buena parte de sus energías. Era una tarea modesta, limitada comparada con sus ambiciones, pero difícil y, según Bergson, imprescindible.

Los místicos, por otro lado, llegan a sus experiencias místicas desde una tradición religiosa concreta. Esta tradición sin duda los condiciona, pero sus experiencias son en buena medida independientes. La función de los místicos es «aportar a la religión, para caldearla, algo del ardor que los anima», hasta tal punto que la religión puede convertirse por su virtud en material incandescente. Y Bergson imagina cada una de las religiones como «la cristalización, producida por un sabio enfriamiento, de lo que el misticismo había depositado antes, ardiente, en el alma de la humanidad». La esencia de las religiones así formadas sería pues la difusión del misticismo. La religión no sería sino una forma vulgarizada de la mística.

La manifestación máxima del misticismo es para el judío Bergson el Cristo de los Evangelios, y su mejor expresión, el Sermón de la Montaña. Esta experiencia máxima se convierte así en criterio y, como tal, ha de cotejarse con la filo-

sofía. La experiencia mística pura (desprendida de tradiciones, visiones, alegorías y fórmulas) puede y debe convertirse en «un poderoso auxiliar de la indagación filosófica». Y se propone, en efecto, verificar en qué medida confirma esta la doctrina del impulso vital y hasta qué punto puede la filosofía explicitar y contrastar las experiencias del misticismo.

> **La religión es al misticismo lo que la divulgación a la ciencia.**
>
> *Las dos fuentes de la moral y de la religión*

Con esto se va ciertamente más allá de lo inmediatamente verificable. Pero Bergson insiste en que, puesto que no se sale del terreno de la experiencia, cabe aspirar a que conclusiones que en un primer momento parecen meramente probables se vayan sumando a otras que apunten en la misma dirección, y dicha acumulación conduzca a una progresión hacia la verdad equivalente en la práctica a la certeza. Las manifestaciones de los místicos y las reflexiones de los filósofos acerca de la naturaleza y la existencia de Dios deben ponerse así en contacto. Todos los místicos, por ejemplo, coinciden en afirmar que Dios necesita a los hombres, como los hombres lo necesitan a él. La razón solo puede ser que los necesita para amarlos. La creación entera no sería sino «una iniciativa de Dios para crear creadores, para asociarse seres dignos de su amor».

Es ir bastante más lejos, Bergson lo reconoce, de donde había ido *La evolución creadora*. Allí todo era susceptible de ser verificado un día por la biología. Ahora se mueve en el ámbito de lo meramente verosímil, aunque sin salirse del terreno de la filosofía, porque esta, repite una y otra vez, supone distintos grados de certeza, avanza por aproximaciones y necesita recurrir a la intuición tanto como al razonamiento; y la intuición mística no es sino una forma más, forma capital, de la intuición.



LOS MÍSTICOS, CREADORES DE LA EVOLUCIÓN

Para Bergson, la forma máxima de religiosidad es el misticismo, que no consiste en pura contemplación, sino en «acción, creación, amor». El místico experimenta la unión con Dios en el éxtasis, que produce, como obra «creadora» que es, inmensa alegría. Pero queda luego la tarea de llevar a la vida y transmitir a los demás lo experimentado, y aquí es donde surgen todo tipo de trabas y resistencias, de manera semejante a como la evolución creadora las encuentra en la materia que tiene que modelar y transformar. Los místicos son la punta de lanza de la evolución y su experiencia constituye una forma capital de intuición. Por eso, la filosofía debe contar con ellos. En la imagen, el *Éxtasis de Santa Teresa* de Bernini.

En 1934 Henri Bergson tenía setenta y cinco años. Aunque estaba postrado en una silla de ruedas y su movilidad se veía cada vez más reducida, su espíritu continuaba en alerta. Sufría insomnio y debía someterse a penosas sesiones gimnásticas para no quedarse completamente anquilosado, pero su vida seguía animada por numerosas lecturas, conversaciones con los amigos y la radio, que irrumpía entonces decisivamente en la vida cotidiana de la gente, permitiendo por ejemplo disfrutar de la música, a la que Bergson era gran aficionado. Él mismo inauguró un ciclo de charlas radiofónicas con una intervención sobre «la filosofía francesa», caracterizada, según él, por la sencillez y la colaboración con la ciencia positiva. Su curiosidad se mantenía intacta. Su vida era frugal, activa y bien organizada. Vivía con su mujer y su hija en un ambiente de discreta y afectuosa intimidad, en el que pocas personas podían penetrar.

Entretanto, las noticias que llegaban del exterior eran cada vez más inquietantes. El 24 de agosto de 1936 (ya había empezado la guerra civil en España, preludio de lo que se avecinaba) firmó un texto titulado *Mis misiones (1917-1918)*, en el que contaba sus intervenciones diplomáticas durante la guerra mundial, que pronto habría de ser «la primera». En él relata cómo al advertir que su patria estaba «salvada» sintió «la alegría más grande de su vida», lo que permite imaginar cómo viviría los últimos meses de su vida bajo la ocupación alemana.

Bergson, su mujer y su hija eran judíos. Desde hacía algún tiempo se había acercado mucho al cristianismo. Sin embargo, y pese a que se anunciara lo contrario, en aquel momento crucial para sus compatriotas no quiso convertirse. En 1937 había redactado un testamento en el que decía:

> Mis reflexiones me han conducido cada vez más cerca del catolicismo, en el que veo la consumación del judaísmo. Me habría convertido si no hubiera visto prepararse desde hace años (en gran parte, por desgracia, por culpa de cierto número de judíos enteramente faltos de sentido moral) la formidable oleada de antisemitismo que va a desencadenarse en el mundo. He querido permanecer entre los que mañana serán perseguidos.

En el invierno de 1940 esa ola llegó efectivamente a Francia. Bergson debió intervenir entonces en favor de no pocos amigos. Pero su propia situación, y la de su familia, no eran demasiado seguras. Tuvieron que registrarse en la comisaría como judíos y, según algunos testimonios, el mismo filósofo, a pesar de su reputación y su enfermedad, se habría visto obligado a desplazarse personalmente para ello ayudado por los enfermeros. Su rechazo del régimen de Vichy, colaborador de los alemanes, fue firme, lo que no dejó de provocar cierta incomodidad tratándose de personaje tan notorio. Se negó a aceptar ningún privilegio ni favor ilícito, aceptando resignadamente la falta de carbón para calentarse, lo que habría provocado la neumonía que le causó la muerte el 3 de enero de 1941. Dadas las circunstancias, el entierro tuvo lugar en la intimidad, con la presencia de muy pocos amigos. La nieve caía copiosamente. Pero aquella hora aciaga no tendría la última palabra.

El esfuerzo de Bergson no ha sido en vano. El impulso dado por él al pensamiento no se ha detenido. Sus obras se siguen publicando, leyendo y dando que pensar. Poco importa que las soluciones propuestas por él sean o no válidas, lo que de verdad cuenta es su penetrante manera de abordar los problemas, su radicalidad, su diálogo sincero con las ciencias y su honradez intelectual. Por si esto fuera poco, Bergson

ha puesto en circulación un puñado de conceptos filosóficos, como «duración», «atención a la vida», «evolución creadora» o «intuición», que tienen ese tipo de claridad consistente, como él mismo decía, en iluminar lo que hay a su alrededor. El buen estilo literario, la calidad estética, se da además por añadidura. Bergson ha hecho en definitiva lo que todo buen pensador tiene que hacer: obligarnos a detenernos un momento y seguir pensando.

Glosario

Duración (*durée*): es el tiempo en su puro transcurrir, tal como es vivido directa e inmediatamente por la conciencia interna. Esta lo percibe como un flujo continuo en el que todo momento ocurre algo nuevo y lo vivido se mantiene en la memoria. La duración es el tiempo real, pura heterogeneidad, frente al cual el tiempo exterior, homogéneo, es una mera proyección espacial.

Héroe (*héros*): es el hombre que se atreve a romper el círculo de la moral cerrada y propone con su vida un nuevo paradigma ético, un cambio cualitativo respecto del sistema de obligaciones existente. Su acción no se ejerce por medio de la argumentación o la legislación, sino través del ejemplo. Sus innovaciones hacen evolucionar profundamente la sociedad.

Imagen (*image*): es el nombre que da Bergson a la realidad tal como se presenta al sentido común, es decir, ni como cosa en sí, independiente del observador, ni como mera representación, sino como algo que está a medio camino la cosa y la representación. La materia sería para él el conjunto de las imágenes. De este modo intenta evitar tanto el materialismo como el espiritualismo, el realismo como el idealismo.

Impulso vital (*élan vital*): es el responsable de la evolución. La evolución de las especies y de la vida en su conjunto no se explica por el mero azar y la selección natural. Se entiende solo como resultado de un único impulso vital que, por múltiples vías y superando innumerables obstáculos, se afana en afirmarse a sí mismo ganando terreno sobre la materia inerte.

Inconsciente (*inconscient*): es la totalidad de las imágenes no actualmente percibidas, pero que pueden percibirse y hacerse conscientes. Al inconsciente pertenece nuestra vida pasada (inconsciente psíquico), que se conserva en su integridad, y la materia no percibida (inconsciente material). Tenemos tendencia a aceptar la existencia de este segundo inconsciente porque contamos con él, mientras que de la existencia del primero dudamos porque, al no sernos útil, lo desechamos.

Instinto (*instinct*): es la línea de evolución de la vida que ha alcanzado su máxima expresión en hormigas y abejas. Consiste en un conocimiento directo de las cosas como por simpatía, con exclusión de la conciencia. El instinto actúa por lo general con precisión, pero en un ámbito muy limitado.

Inteligencia (*intelligence*): es la línea de evolución de la vida que ha alcanzado su máxima expresión en el hombre. Consiste más en el conocimiento de las relaciones entre las cosas que de las cosas mismas. Supone la plena conciencia y su objeto propio es la materia inerte y su manipulación. Es la herramienta propia de la ciencia.

Intuición (*intuition*): es la forma de conocimiento consciente que, ampliando la inteligencia hasta su franja instintiva, logra un acceso directo a las realidades vitales. La percepción estética es una forma de intuición. Pero la intuición debe ser también parte esencial del método filosófico. El objeto propio de la intuición son las realidad espirituales, como las materiales lo son de la inteligencia.

Libertad (*liberté*): la libertad es un dato inmediato de la conciencia, la condición misma de la vida. No solo no se puede demostrar, sino que en rigor no se puede siquiera definir, porque definirla sería reducirla a una serie de elementos con relaciones fijas:

toda definición de la libertad acabaría dando la razón al determinismo. Libertad y duración no son sino dos aspectos de la vida misma.

Memoria pura (*souvenir pur*): es la retención y recuerdo de los acontecimientos y actos singulares de la vida. La rememoración de dichos acontecimientos y actos es una manera de revivir los momentos únicos del pasado. Por ejemplo, el recuerdo del primer beso.

Memoria motora (*souvenir-image*): es la adquisición de hábitos de comportamiento, por medio de los cuales retenemos, no sucesos singulares del pasado, sino esquemas de respuesta a múltiples tipos de situaciones. Por ejemplo, el aprendizaje de una lengua.

Misticismo (*mysticisme*): es la vivencia de unión con Dios en que consiste lo más auténtico de la religión. No tiene carácter intelectual, sino activo: se identifica con la creación y el amor. Aunque tenga momentos privilegiados e inefables (éxtasis), el misticismo es por su misma naturaleza comunicativo y está llamado a transformar la sociedad. Los místicos son la punta de lanza de la evolución. Para Bergson, la máxima expresión del misticismo es Cristo.

Religión (*religion*): la religión en su origen es una especie de argucia de la naturaleza para que el hombre, al alcanzar conciencia de sí y de su destino (su interés propio y los peligros que le acechan), siga colaborando con el grupo y se sienta seguro. Para ello, la naturaleza se sirve de la facultad fabuladora del hombre, de la que nacen los mitos y los ritos. La religión, como la ética, puede ser cerrada o abierta; cuando es abierta se trata propiamente de misticismo.

Risa (*rire*): es el instrumento del que se sirve la sociedad para reprimir las conductas levemente asociales, consecuencia de la desatención a la vida real por parte del individuo que se relaja, olvidando las convenciones o, por el contrario, se comporta mecánicamente, con excesiva rigidez, sin adaptarse a la situación. La risa siempre es algo superficial y que no se practica en solitario.

Sociedad abierta (*société ouverte*): es la sociedad que se deja arrastrar por el héroe y se abre a nuevos valores que trascienden la mera conservación y propagación, ensanchando por ejemplo la idea de justicia. La sociedad abierta se deja contagiar por la emoción creadora de los individuos que han vivido y encarnado los nuevos valores, pero solo de manera transitoria: el lastre social hace que esa emoción se extinga o atempere y los nuevos valores se fijen en normas y obligaciones.

Sociedad cerrada (*société fermée*): es la sociedad en su estado primitivo, tendente espontáneamente a su propia conservación y propagación. Es siempre, en alguna medida, excluyente y está a la defensiva. La ética se concreta en ella en un sistema de obligaciones y deberes, equivalentes a los instintos de la colmena o el hormiguero.

LECTURAS RECOMENDADAS

CHACÓN FUERTES, P., *Bergson o El tiempo del espíritu*, Madrid, Cincel, 1988. Es una exposición amplia y rigurosa, sin grandes pretensiones más allá de presentar un análisis de su obra desde cierta distancia. El lenguaje es claro y didáctico. Tiene el acierto de adoptar un planteamiento biográfico.

DELEUZE, G., *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987. Breve ensayo interpretativo en el que, desde un planteamiento personal, se trata de determinar la relación entre duración, memoria e impulso vital. A este ensayo, publicado por primera vez en 1966, se debe en parte la actualidad del pensamiento de Bergson en el mundo anglosajón y el interés por él.

FERRATER MORA, J., «Introducción a Bergson», en *Cuestiones disputadas: Ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1955, pp. 113-150. Breve introducción al pensamiento de Bergson, con la habitual elegancia y penetración del filósofo catalán. Se centra en la posición de Bergson ante el problema del ser y el devenir, y se presenta como una «introducción a una introducción».

GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1917. Es una serie de tres conferencias pronunciadas por el filósofo madrileño en

la Residencia de Estudiantes poco antes de la llegada de Bergson a Madrid en su primera misión diplomática. Son un buen resumen de su pensamiento, que une a la claridad expositiva el valor de estar escrito por quien lo conocía personalmente. Incluye el breve discurso pronunciado por Bergson en la Residencia. Hay edición posterior.

IZUZQUIZA, I., *Henri Bergson, la arquitectura del deseo*, Zaragoza, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1986. Amplio ensayo de interpretación centrado en el análisis filológico. Interesante para constatar los prejuicios de los que se ha visto rodeada la filosofía de Bergson en la segunda mitad del siglo XX.

JANKÉLÉVITCH, V., *Bergson* (1.ª, 1931; 2.ª ed. aumentada, 1959). Importante libro que el mismo Bergson conoció y a cuyo autor consideró en cierto modo heredero espiritual. Consiste en una serie de reflexiones o variaciones sobre diversos temas bergsonianos, como la libertad, el heroísmo o la alegría.

XIRAU, J., *Vida, pensamiento y obra de Bergson*, México D.F., Leyenda, 1944. Es una antología de textos de Bergson con una amplia y excelente introducción, de unas cincuenta páginas, del conocido filósofo catalán, exiliado en México tras la guerra civil española.

ZARAGÜETA, J., *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941. Estudio riguroso y sistemático de la idea de intuición por quien fue maestro de Zubiri y pieza clave en la Universidad de Madrid durante décadas. Recomendable por su precisión y claridad. Supone un esfuerzo por asimilar el pensamiento de Bergson a la tradición neoescolástica.

ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963. Numerosas ediciones posteriores. Una de las lecciones se dedica a Bergson; las otras se ocupan de Aristóteles, Kant, Comte y Husserl. Son lecciones de un curso y, según el autor, «tienen un carácter elemental, meramente expositivo y docente». La exposición está centrada, más que en las doctrinas propias de cada uno, en su idea de la filosofía misma como actividad.

Índice